# RAWLS

*El filósofo de la justicia*

**Ángel Puyol**



Realización editorial: Bonalletra Alcompas, S. L.
© Ilustración de portada: Nacho García
Diseño de portada: Víctor Fernández y Natalia Sánchez para Asip, SL.
Diseño y maquetación: Kira Riera
© Fotografías: Pág. 10 (Frederic Reglain/Gettyimages), 17 y 34 (Shutterstock.com), pág. 20 (Everett Historical/Shutterstock.com), pág. 74 (Jerry Bauer/CC BY-SA 3.0), pág. 100 (Elke Wetzig/CC BY-SA 3.0).
Depósito legal: B20316-2015

Impresión y encuadernación: Impresia Ibérica
Impreso en España

# Rawls

## *El filósofo de la justicia*

*Ángel Puyol*

# CONTENIDO

## «La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento»

Con esa seductora afirmación, Rawls señala cuál es la finalidad de la verdadera política: la creación de instituciones justas.

John Rawls es el filósofo de la política nacido en el siglo XX más influyente. A día de hoy, cuenta con más de ciento quince mil entradas en *Google Scholar*, el índice bibliométrico de las publicaciones académicas que más se utiliza en el mundo (basta pensar que Albert Einstein tiene poco más de ochenta y tres mil). Recién publicada la gran obra de Rawls, *Teoría de la justicia*, en 1971, uno de sus contrincantes más reconocidos y colega en la Universidad de Harvard, Robert Nozick, vaticinó lo que pronto se haría realidad: «a partir de ahora todos los que escriban sobre filosofía política tendrán que decir si están a favor o en contra de Rawls». ¿A qué se debe tal éxito? Sin duda, a tres aspectos que definen el pensamiento de este filósofo norteamericano.

El primero es que sitúa a la justicia en el centro de la reflexión sobre la política, y eso, en un mundo cada vez más desigual y global, ha marcado el camino de toda una generación de filósofos que ha aprendido a tomar conciencia de que no se puede ignorar la realidad social y política más importante de nuestro tiempo: las enormes injusticias y sufrimientos que provocan la pobreza y la desigualdad.

Rawls planteó el tema de la justicia social entrada la segunda mitad del siglo XX, en un momento en que la filosofía académica dominante estaba desencantada por el fracaso de las utopías políticas que habían ido sucediéndose durante la primera mitad del siglo, entregada sin disimulo a los brazos del liberalismo y el utilitarismo, y dedicada casi en exclusiva a pensar el lenguaje, incluido el lenguaje moral (siguiendo la fascinante herencia de Wittgenstein: «los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo»). Los movimientos sociales de la segunda mitad del siglo XX (derechos civiles, mayo del 68, feminismo, antinucleares, ecologismo...), el interés por cimentar las bases teóricas de un estado del bienestar todavía inexistente en su tierra natal, los Estados Unidos de Norteamérica, y su no desdeñable experiencia vital, marcada por una suerte personal que, en un sentido moral profundo, él considera inmerecida, encienden definitivamente, en Rawls, la pasión por la justicia, concretamente por la construcción de una teoría que respete tanto la libertad como la igualdad de los ciudadanos. La pregunta que dirige todo su pensamiento, y que se puede leer en las primeras páginas de su libro más conocido, es la siguiente: «¿Cuál es la concepción moral de la justicia más apropiada para una sociedad democrática?». Y la respuesta, aunque compleja, como veremos, gira alrededor de una intuición fundamental: la justicia de una sociedad se mide por el destino que reserva a los más desfavorecidos.

El segundo aspecto que explica el interés de (y por) la obra de Rawls es la búsqueda de una definición positiva de justicia. Las de-



Retrato de John Rawls tomado en 1987.

nuncias de las injusticias suelen reunir más consenso a su alrededor que los planteamientos de una sociedad más justa. La obra de Rawls no se limita a dar voz a los indignados o a señalar todo lo que no funciona bien en la política y las instituciones. Tiene un objetivo mucho más ambicioso, difícil y, a menudo, ingrato: la construcción de una alternativa que elimine las injusticias y que, sobre todo, establezca las bases de una sociedad justa y estable en el tiempo. Sabemos que, en política, en filosofía y, en general, en la vida, es más fácil destruir que construir. Rawls filosofa con un espíritu constructivo. Por eso, la suya no es una filosofía de la sospecha, sino de la propuesta.

Ligada a esa finalidad, aparece el tercer aspecto que ha hecho de Rawls un pensador tan influyente hoy: la presentación de su teoría como «realistamente utópica». El filósofo de Harvard combina con destreza la propuesta de unos principios de justicia que deben servir para mejorar las instituciones, y de ahí su utopía, con la voluntad de respetar el principio de realidad de la economía, la organización política y la psicología humana. La unión de dos mundos aparentemente incompatibles, el de la utopía y el de la realidad, ha despertado un gran interés entre los científicos sociales. Economistas, sociólogos, politólogos y juristas de todas las escuelas y procedencias estudian las ideas de Rawls no solo por la innegable bondad y belleza de sus principios de justicia, sino porque estos están diseñados para encajar en las instituciones reales de las sociedades democráticas. Como señala la frase que encabeza este prefacio, «la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento». El fin de la política es el buen gobierno, y este se consigue cuando las instituciones tratan con justicia a los ciudadanos. Así pues, la tarea principal de la filosofía política consiste en saber qué es una sociedad justa. Pero no una sociedad abstracta o imaginada, sino la nuestra, la real.

Naturalmente, la construcción de una utopía realista no ha ahorrado al filósofo de Harvard las críticas de uno y otro lado. En el bando de la izquierda, los más utópicos le recriminan que se mantenga demasiado apegado al *statu quo* liberal, y los más realistas le reprochan que no ofrezca una teoría del poder con que explicar adecuadamente la apropiación de la riqueza por parte de las élites económicas y políticas. En el bando de la derecha, le recuerdan que la riqueza que la teoría de la justicia de Rawls pretende redistribuir tiene dueños con derechos de propiedad adquiridos legítimamente, y que las circunstancias económicas, sociológicas y psicológicas del ser humano pue-

den resultar un obstáculo decisivo contra una mayor justicia social. En cualquier caso, esas objeciones forman parte de los debates abiertos por la filosofía de Rawls, debates y discusiones que no parece que tengan un final cercano, a tenor del vigor que mantienen todavía.

El presente libro contiene dos partes distintas. Tras un breve relato biográfico, que ofrece claves para entender mejor el pensamiento del filósofo, en la primera parte se examinan las ideas fundamentales del autor: su obra como respuesta al enfoque utilitarista, la predilección por el método clásico del contrato social para justificar la validez de los principios de justicia, el contenido de dichos principios y su extensión a las relaciones internacionales. En la segunda parte, se exponen los principales debates que ha suscitado la obra de Rawls, el diálogo vivo entre sus propuestas y las del resto de pensadores contemporáneos de la ética y la política que hace buenas las palabras de Nozick al comienzo de este prefacio. Los debates sobre el significado y el alcance de la libertad y la igualdad, los límites de la justicia social, la relación entre la ética y la política (concretamente, entre lo bueno y lo justo) y si podemos hablar de injusticias globales en ausencia de un estado mundial centran el legado reciente de la obra del filósofo norteamericano.

Su legado a largo plazo está todavía por desvelar. John Rawls murió ya empezado el siglo XXI, y su impronta intelectual se mantiene presente entre los herederos más directos. Sin embargo, el fabuloso impacto de sus ideas en el pensamiento contemporáneo, más allá de la adscripción a una escuela o de la perentoriedad de unas ideas y unos temas particulares, augura que su huella no se borrará. A estas alturas, se puede afirmar que el filósofo norteamericano ha ingresado en la pequeña lista de grandes clásicos de la filosofía política, junto a Platón, Aristóteles, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Mill, Marx y, ya en nuestros días, Habermas.

# Una vida con suerte

John Rawls tuvo una vida afortunada en muchos sentidos, lo que le permitió desarrollar su talento y vocación para la filosofía, pero eso también fue motivo de una honda reflexión moral en el filósofo, que acabó impregnando todos los rincones de su obra. La buena o mala suerte que uno tiene en la vida acabará siendo un aspecto fundamental de su teoría ética y política, como luego veremos.

En *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, de Thomas Pogge y Michelle Kosch, se relata que John (Jack) Bordley Rawls nació el 21 de febrero de 1921 en Baltimore, una ciudad portuaria fundada a principios del siglo XVIII, a medio camino entre Nueva York y Washington. La ciudad siempre ha concentrado una gran población afroamericana, epicentro entonces y ahora de fuertes tensiones raciales. Rawls perteneció a una familia acomodada. Su padre se dedicó al derecho y llegó a ser un prestigioso abogado. Su madre fue una mujer inteligente, con vocación artística e interesada en la política, que contribuyó a fundar, y llegó a presidir, la League of Women Voters. Rawls, según explican sus discípulos convertidos en biógrafos Pogge y Kosh, solía describir a su padre como un hombre frío y dis-

tante con la familia. En cambio, se sintió más cercano a su madre y, desde temprana edad, recibió de ella una inquietud y sensibilidad especiales por los temas de justicia.

Tuvo cuatro hermanos. Perdió a dos ellos por enfermedad. Esa tragedia familiar marcó profundamente su vida porque fue él quien contagió a sus hermanos las afecciones que les causaron la muerte. A los siete años, John contrajo la difteria. Pese a que la familia intentó impedir que sus hermanos tuviesen contacto directo con él mientras estuvo convaleciente, Bobby, un hermano casi dos años mayor y de carácter abierto, desobedeció a sus padres y en algunas ocasiones se coló en la habitación de John para hacerle compañía. Bobby enfermó pronto, y él no pudo superar la infección. Ese suceso traumatizó a John, quien pronto desarrolló una tartamudez que, aunque fue remitiendo a lo largo de la vida, siempre le supuso un hándicap.

John se recuperó de la difteria, pero el siguiente invierno tuvo una severa pulmonía que contagió esta vez a su hermano Tommy. La tragedia del año anterior se repitió, y su hermano pequeño murió al poco de contraer la enfermedad mientras John se restablecía lentamente.

No es fácil saber hasta qué punto estos hechos marcaron la vida y el pensamiento del filósofo. Pero lo cierto es que el principal argumento de su teoría de la justicia, el que está detrás del principio de diferencia, sostiene que los individuos no son responsables de la buena o la mala suerte que tengan en sus vidas y, por tanto, no merecen, en un sentido moral fuerte, los éxitos y los fracasos sociales asociados al azar. La justicia consiste en que los más afortunados puedan mejorar su condición tan solo si los menos afortunados también lo hacen. En una sociedad democrática, los individuos libres e iguales deben «compartir los unos el destino de los otros», afirma Rawls. Con independencia de que cada persona tiene derecho a abrigar su propia idea del bien y de vivir conforme a ella, hay una obligación anterior y moralmente

más importante, que es compartir con los demás la buena fortuna. La justicia precede al bien. El deber de compartir con los demás precede al deseo de vivir nuestra vida como mejor consideremos.

Con estos antecedentes, es difícil sustraerse a la idea de que Rawls sintió que la fortuna de sobrevivir a sus hermanos fue inmerecida en un sentido moral profundo, y que lo mismo ocurre con cualquier circunstancia social y familiar que rodea a los individuos y que propicia que sus vidas vayan mejor o peor de lo que irían si las circunstancias fuesen diferentes. Tenemos derecho a la libertad personal, pero no a beneficiarnos completamente de ella si los demás no mejoran con nosotros. Esa es una lección de vida en el joven Rawls, y un principio de justicia en la teoría que después desarrolla en su madurez filosófica.

Durante su niñez y juventud, Rawls acaba de formar su sentido de la justicia observando cómo defiende su madre los derechos de las mujeres, pero también experimentando cómo son tratados los afroamericanos en su ciudad natal. En las escuelas había segregación racial, y en la calle no estaba bien vista la amistad interracial, lo que ocasionó ciertos problemas al joven Rawls cuando iba a visitar la casa de su amigo Ernest, un niño afroamericano que vivía en uno de los suburbios de la ciudad reservados a la población negra. También pudo comprobar de primera mano el clasismo asociado a la pobreza cuando pasaba los veranos navegando en la Bahía de Chesapeak y entabló amistad, en esta ocasión, con los niños blancos pobres que trabajaban alrededor del puerto. Por encima de todo, Rawls se sentía muy afortunado, pero injustamente afortunado por disfrutar de los privilegios y las oportunidades que la sociedad negaba a tantos otros.

Justo después de licenciarse en Princeton, en febrero de 1943, en plena Segunda Guerra Mundial, Rawls se alistó en el ejército y fue destinado al frente del Pacífico. Allí pasó dos años sirviendo en Nueva Guinea, Filipinas y, finalmente, en la ocupación de Japón inmediata-

mente después del bombardeo de Hiroshima. Sus estudios universitarios aconsejaron la inclusión de Rawls en una unidad de inteligencia. Integrado en equipos de siete u ocho hombres, se dedicaba a tareas de reconocimiento de posiciones enemigas. Entró poco en combate, aunque lo condecoraron por su pericia con el manejo de la radio. En una ocasión, tras perder el casco, fue herido en la cabeza por la bala de un francotirador. En otra ocasión, fue arrestado por negarse a castigar a un soldado que había insultado a un teniente. Tras la guerra, rehusó hacer carrera en la institución militar, que consideraba muy «triste», y años más tarde definió su paso por el ejército como «particularmente mediocre», teniendo en cuenta que uno de sus dos hermanos que seguían vivos llegó a ser piloto en el frente europeo y un héroe de guerra.

Su educación moral se acabó de formar en ese período bélico. Tres episodios de la guerra marcaron su vida. El primero fue escuchar de los predicadores protestantes que Dios bendecía las balas americanas y protegía a los soldados de su regimiento de las de los japoneses. Pensó que la religión no debía utilizarse para mentir de ese modo, ni que fuese para insuflar ánimo a las tropas. Como buen filósofo, Rawls se indignó porque se antepusiese el consuelo a la verdad. El segundo incidente fue comprobar que la fortuna volvía a ponerse de su lado mientras la adversidad se llevaba a otros. Un compañero del ejército llamado Deacon y él se hicieron amigos a fuerza de compartir las tareas de radio y vigilancia. En una ocasión, el coronel al mando les ordenó que uno de ellos debía dirigirse a la enfermería a dar sangre a un soldado herido, mientras que el otro debía localizar las posiciones japonesas. Una vez más, Rawls sobrevivió, pues su tipo sanguíneo fue el único que resultó compatible para la donación. Su amigo Deacon no regresó de la misión: una bomba lo mató. El tercer episodio fue conocer el horror del holocausto. Rawls, que durante la carrera había mostrado interés por temas teológicos, después de eso no pudo evitar



Rawls enseñó en la Universidad de Harvard desde 1962 hasta que se vio obligado a jubilarse, en 1995.

pensar lo siguiente: ¿por qué Dios iba a preocuparse de salvar su alma, la de sus amigos o la de su familia, si no era capaz de salvar de Hitler a millones de judíos? Eso acabó con su fe religiosa.

Se doctoró en 1948. Al año siguiente se casó con su prometida, Mardy, con la que tuvo cuatro hijos. Como la madre de Rawls, fue una luchadora contra la discriminación de la mujer. Tuvo que ver cómo su familia pagaba los estudios a sus hermanos mientras ella tenía que ganarse una beca para poder ingresar en la universidad. Fue una espléndida pintora que retrató a Rawls en más de una ocasión.

Tras varios trabajos preliminares como docente en diferentes instituciones, Rawls fue contratado en la Universidad de Harvard (Cambridge, Massachusetts), en la que enseñó desde 1962 hasta que se vio obligado a jubilarse, en 1995, después de sufrir un derrame cerebral que le impidió seguir dando clases. Los derrames se sucedieron hasta que murió el 24 de noviembre de 2002 en Lexington.

Durante sus primeros años en Harvard se opuso a la guerra de Vietnam, como muchos otros intelectuales de su generación. Estaba convencido de que la guerra tan solo beneficiaba a las élites económicas. También se opuso enérgicamente a que, en la práctica, los

soldados se reclutasen sobre todo entre los pobres, y a una decisión del Departamento de Defensa que favorecía que los estudiantes de la universidad quedasen excluidos del alistamiento obligatorio si tenían un buen expediente. Pensó que era una injusticia, una violación del principio de igualdad ciudadana, que los costes de una acción pública como la guerra no se repartiesen por igual entre todos los ciudadanos igualmente capaces.

Acabada la guerra de Vietnam, Rawls publica *Teoría de la justicia*, no sin antes haber vivido un nuevo episodio de buena estrella. Una vez tuvo redactada la versión definitiva del manuscrito, y justo cuando la iba a llevar a imprenta, se produjo un incendio que casi la destruye por completo. Cuesta imaginarlo hoy, pero Rawls redactó con una máquina de escribir su primera gran obra. Ayudado de la buena fortuna (el fuego solo chamuscó unas cuantas hojas) y de su excelente memoria, pudo recomponer el texto que publicó en 1971, el libro de filosofía política escrito en el siglo xx más leído en la actualidad, pese a tratarse de un texto técnico.

# La construcción de una sociedad justa

## Contra el utilitarismo

Toda filosofía se escribe contra otra filosofía. Los presocráticos inauguraron la filosofía racional contra el pensamiento mítico. Aristóteles propuso una filosofía alternativa a la platónica. La Ilustración pensó el mundo sin Dios. Los filósofos de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud) desenmascararon la pretendida verdad y universalidad moral de la Ilustración. Y la obra de Rawls no es una excepción. En su caso, el combate se libra contra el utilitarismo.

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, la desilusión por las utopías políticas fallidas y la supremacía de la democracia liberal habían sumido a la filosofía moral y política más académica en una cierta apatía, presidida por las sutilezas insustanciales de la filosofía analítica aplicada al lenguaje moral y por una extendida defensa del pensamiento utilitarista de raíz anglosajona, unas ideas que en Europa contribuían a consolidar el estado del bienestar. En esos años, y ayudados



John Stuart Mill (1806-1873) fue el gran teórico del utilitarismo.

por los exiliados de la Europa continental, los norteamericanos iban a coger la batuta de la academia filosófica para convertirse en la potencia mundial que son hoy en la producción y la influencia de teorías e ideas.

En los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, el joven Rawls no ve claro de qué modo el utilitarismo puede ayudar a entender adecuadamente el mundo político y moral que se está resquebrajando a sus pies, con el auge de los movimientos sociales a favor de los *civil rights* (derechos civiles), el feminismo y el miedo consciente a la bomba atómica. El utilitarismo es una teoría demasiado técnica para interpretar bien los enormes desafíos políticos de la nueva época. Y, sobre todo, ofrece respuestas poco convincentes a la cuestión que más inquieta a Rawls: entender qué es la justicia. Así pues, para conocer mejor la obra de Rawls, es necesario adentrase en las principales ideas del utilitarismo y cómo este aborda el tema de la justicia y la igualdad.

El utilitarismo nace en Inglaterra a finales del siglo XVIII con la obra de Jeremy Bentham y se consolida en el siglo XIX con las ideas de John Stuart Mill. Es una teoría ética que afirma que una acción es buena cuando persigue la máxima utilidad o felicidad posible. Su enorme simpleza y practicidad la ha convertido en una filosofía muy popular y, más allá de la ética, el utilitarismo ha ejercido, y ejerce en la actualidad, una enorme influencia en el debate sobre los fines de la economía, la política, el derecho y la sociedad. En política, su principal tesis es que el bien común consiste en la suma de los bienes individuales, y estos no deberían responder a otra cosa que no sea la voluntad de los individuos. Dicha tesis dota al utilitarismo de una impronta claramente

progresista que lo entronca con una línea principal de la Ilustración, ya que ni Dios, ni la tradición, ni los mitos deben dictar lo que es solo competencia de los individuos: la identificación de sus propios intereses. Este progresismo ha permitido al utilitarismo aliarse con los movimientos sociales y políticos que luchan contra la opresión de las oligarquías y a favor de los deseos de la mayoría. Incluso el estado del bienestar debe buena parte de teorización a las visiones utilitaristas de los economistas de principios del siglo XX, como Pareto y Pigou.

En el terreno político, el utilitarismo aboga por un principio de igualdad que consiste en que todos cuentan por igual a la hora de determinar el bien común. «Un hombre, un voto» fue una proclama de Bentham a finales del siglo XVIII. El mismo Bentham mostró las ventajas del utilitarismo también para redistribuir la riqueza argumentando que una misma cantidad de dinero hace más felices a las personas cuanto más pobres son, de modo que la transferencia económica de ricos a pobres aumenta la felicidad sumada del conjunto de la población. Sin embargo, Rawls sospecha de ese progresismo aplicado a los temas de igualdad y de justicia, y ofrece no solo críticas puntuales a la teoría utilitarista, como había sido costumbre hasta entonces, sino una alternativa sistemática. Veamos cuál es el principal inconveniente del utilitarismo para fundamentar una teoría convincente de la justicia.

El bienestar o utilidad es el criterio que usa el utilitarismo para juzgar el nivel de desigualdad entre las personas. La manera que tiene un hipotético Estado utilitarista de saber si sus ciudadanos están bien o mal tratados, o de si debería intervenir para aplicar políticas de redistribución justa de los recursos, es atender al nivel de bienestar de las personas. Pero, a pesar de que el bienestar es un elemento muy presente en la vida de todos nosotros para valorar las situaciones personales, ha resultado ser un concepto esquivo para la filosofía. Por esa razón, la definición de bienestar o de utilidad ha variado con los

distintos enfoques del utilitarismo. Placer, felicidad, satisfacción de estados mentales, satisfacción de preferencias, satisfacción solo de las preferencias racionales son diferentes versiones del bienestar, aunque ninguna de ellas altera el propósito básico del utilitarismo de perseguir la máxima felicidad o bienestar posible. Cabe establecer una distinción entre esta visión amplia del utilitarismo, que podríamos llamar *bienestarismo*, y una visión más precisa que implica además que la bondad de las utilidades sea juzgada según su total global, o según la media, o según el producto. Estas versiones más específicas se conocen como utilitarismo de la suma, de la media y del producto, respectivamente. En estos casos, el utilitarismo sería una modalidad particular de *bienestarismo*.

En el marco filosófico del utilitarismo, las personas se consideran como meros depósitos de bienestar, como lugares que albergan las actividades del deseo y la obtención del placer y el dolor. Más allá del bienestar o utilidad, el utilitarismo no está interesado en recoger nueva información moralmente relevante sobre la persona. La importancia moral de la persona se reduce así a la utilidad que es capaz de producir. La voluntad, los objetivos personales, las intenciones, la libertad de elección o los afectos no son atributos morales valiosos por sí mismos, sino por los efectos que tienen sobre la utilidad o el bienestar. Sin embargo, a pesar del galimatías que supone definir el bienestar, las críticas más enérgicas dirigidas al utilitarismo no han venido por la dificultad de clarificar un término tan impreciso, sino por su utilización como medida de la justicia distributiva. El fondo de la crítica es que el bienestar no solo no recoge la información moral pertinente para juzgar las situaciones de desigualdad, sino que además puede convertirse, él mismo, en causante o encubridor de una mayor desigualdad. Rawls pronto se erigió en uno de los mayores promotores de ese tipo de objeción.

Para el profesor de Harvard, el utilitarismo concibe a la persona como un mero recipiente de experiencias. No importa quién posee las experiencias, ni cuál es su distribución secuencial entre las personas. Estas consideraciones son solo cuestiones de espacio y de tiempo y, como tales, irrelevantes. Lo que es realmente valioso para el utilitarismo son las experiencias mismas. Y la tarea de la justicia utilitarista consiste en la optimización de esas experiencias tomadas en su conjunto, sin importar quiénes las viven. Como consecuencia, el utilitarismo pasa por alto uno de los requisitos morales indispensables que, según Rawls, debería poseer una teoría de la justicia: la individualidad. Si no se reconoce la individualidad, no pueden haber derechos individuales. Por ejemplo, supongamos que hay veinte niños en una escuela. Dos de ellos tienen serios problemas de aprendizaje, lo que requiere que se deban invertir recursos suplementarios y costosos –psicólogos, logopedas...– para que estos niños con problemas alcancen un nivel mínimo de conocimientos. Ello supone que esos mismos recursos no se puedan emplear en promocionar actividades extraescolares para el resto del grupo que aumentarían mucho el potencial de los niños más aventajados. El utilitarismo sopesa los costes y los beneficios de ambas medidas y fácilmente puede llegar a la conclusión de que destinar los recursos a las actividades extraescolares aumenta el bienestar *sumado* del colectivo. En ese caso, el abandono de los niños con problemas de aprendizaje es la recomendación ética del utilitarismo. Para evitar ese resultado, debemos partir de la premisa de que los niños con problemas tienen derecho a alcanzar un nivel mínimo de conocimientos, un derecho que no se debe sacrificar a favor de mayores beneficios para el grupo. Pero el utilitarismo antepone los beneficios globales a los derechos individuales, y la razón última es que, para esa teoría, los individuos no son moralmente valiosos por sí mismos, sino por su contribución al bienestar general.

## El problema ético del utilitarismo

«La característica más sorprendente de la visión utilitarista de la justicia es que no importa, excepto de manera indirecta, cómo se distribuye esta suma de satisfacciones entre los individuos; como tampoco importa, excepto de manera indirecta, cómo un hombre distribuye sus satisfacciones en el tiempo. La distribución correcta en cada caso es la que produce la máxima satisfacción [...]. Así pues, no hay en principio razón por la cual las mayores ganancias de alguno no hayan de compensar las menores pérdidas de otros o, lo que es más importante, por la que la violación de la libertad de unos pocos no se pudiera considerar correcta por un mayor bien compartido por muchos [...]. En el utilitarismo, la satisfacción de cualquier deseo tiene algún valor en sí, valor que deberá tomarse en cuenta al decidir lo que es justo [...]. Así, si los hombres obtienen cierto placer al discriminarse unos a otros, al someter a otros a menor libertad [...] entonces la satisfacción de estos deseos debe ser sopesada en nuestras deliberaciones de acuerdo con su intensidad, o lo que sea, al igual que otros deseos [...]. Por otra parte, en la justicia como equidad, las personas aceptan por anticipado un principio de igual libertad [...]. Un individuo que se dé cuenta de que disfruta viendo a otras personas en una posición de menor libertad entiende que no tiene ningún tipo de pretensiones a este goce.»

John Rawls, *Teoría de la justicia.*

El utilitarismo viola la individualidad de la persona porque al adoptar la utilidad como la única información moral valiosa para realizar comparaciones interpersonales y cálculos distributivos, con independencia de los individuos que experimenten esa utilidad, no distingue entre quiénes deben recibir la utilidad distribuida.

La indiferencia del utilitarismo respecto a la individualidad le conduce a reconocer una especie de fusión de muchas personas en tan solo una o, como señala Rawls, a no tomar en cuenta la distinción moral entre las personas. Aunque, en un primer momento, se puede suponer que el utilitarismo respeta la individualidad si pensamos, por ejemplo, en la teoría política que considera a cada persona como portadora de un voto, y solo de uno (fue el utilitarista Jeremy Bentham, como hemos visto, quien formuló esta afortunada idea), en realidad la teoría utilitarista no es individualista, ya que funde los deseos o el bienestar de las distintas personas en una sola experiencia que el distribuidor utilitarista imagina como la experiencia común de todos los miembros de la sociedad. El resultado es la impersonalidad, la ausencia de separabilidad de los individuos y, como consecuencia, la posibilidad de que las mayorías opriman a las minorías si con ello se logra una felicidad sumada mayor que, pongamos por ejemplo, con el respeto a las libertades y los derechos individuales.

La ausencia de separabilidad de las personas desemboca, siempre bajo la concepción rawlsiana, pero también en la mayor parte del debate contemporáneo sobre derecho y bienestar, en la violación de los derechos individuales. La concepción utilitarista de la persona, al no contemplar la individualidad, se ve incapaz de reconocer los derechos y libertades que protegen al individuo de las exigencias abusivas de la colectividad. No habría más derechos, para el utilitarismo, que los derivados de la igualdad de utilidades o de bienestar. Este tipo de igualdad no garantiza la unidad moral del individuo. No existe un individuo separado moralmente de otro en alguna característica exclusiva o diferenciadora. El valor moral del individuo estaría sujeto al valor del bienestar colectivo.

El utilitarismo afirma que defiende la igualdad, mediante su compromiso con la imparcialidad estricta. Así, si asociamos el bienestar a

la satisfacción de las preferencias personales, estas competirían con igualdad en la práctica social. Pero si analizamos la variedad y el origen de esas preferencias, cosa que no hace el utilitarismo, ese igualitarismo resulta engañoso.

Según Ronald Dworkin, un filósofo liberal e igualitarista como Rawls, y autor del libro *Virtud soberana. La teoría y la práctica de la igualdad*, podemos distinguir entre preferencias personales (el deseo de disfrutar de ciertos bienes u oportunidades para mí) y externas (la preferencia por la asignación de ciertos bienes u oportunidades para otros). Por ejemplo, mi preferencia porque yo ingrese en la universidad es una preferencia personal. En cambio, mi preferencia porque los demás ingresen o no en la misma universidad en la que yo quiero matricularme es una preferencia externa. Si ignoramos esa distinción a la hora de sumar nuestras preferencias, el resultado puede ser discriminatorio hacia los demás. Si se da el caso, por ejemplo, de que muchas personas coinciden en desear que los negros o las mujeres no puedan estudiar en las universidades reservadas a hombres blancos, esa preferencia podría imponerse colectivamente bajo la argumentación utilitarista, que se limita a sumar las preferencias de los individuos sin importar si estas socavan los intereses legítimos de personas moralmente iguales. Por esa razón, si no existe un mecanismo público de prevención contra las preferencias externas, como por ejemplo unos derechos individuales anteriores a todo cálculo de suma o maximización de preferencias, entonces no podemos tratar a los demás verdaderamente como iguales. La igualdad exige prevenirnos contra las discriminaciones basadas en prejuicios, y el utilitarismo, con su intención de respetar las preferencias en vez de a las personas, fracasa en esa tarea.

## Unos nuevos fundamentos de la justicia

En 1971, Rawls publica su obra magna, *Teoría de la justicia*, un texto que ha marcado la ética y la filosofía política desde entonces. Dicha obra debe entenderse como la respuesta sistemática más importante a los problemas éticos del utilitarismo. Como hemos visto, el utilitarismo se enzarza en una irresoluble discusión sobre la comparabilidad del bienestar y la felicidad de los individuos como base de la justicia. La propuesta rawlsiana, en cambio, consiste en construir unos principios de justicia alrededor de unos bienes sociales básicos (*primary goods*) que actúan como una referencia moralmente significativa para comparar las situaciones de desigualdad. Estos bienes representan los medios que todos necesitamos para alcanzar los objetivos que cada uno de nosotros persigue en la vida. Así pues, el baremo del bienestar se sustituye por unos bienes o recursos fácilmente medibles y comparables entre sí. Además, Rawls abandona las consideraciones agregativas del utilitarismo y las sustituye por las *distributivas*, es decir, parte de la convicción de que una sociedad no es más deseable o justa que otra por ser más rica, sino por tener mejor distribuida su riqueza. Como veremos, el principio de diferencia (*difference principle*) es el encargado de cumplir esta misión. Por otra parte, la justicia debe incorporar la protección de la autonomía de las personas contra cualquier intromisión de finalidades sociales superiores. Si el utilitarismo somete los derechos individuales a la suma de la felicidad colectiva, Rawls blinda los derechos en un fortín impenetrable para los intereses colectivos contingentes. Este objetivo se consigue con la *prioridad* de las libertades individuales sobre las cuestiones distributivas. Pero, ¿cuáles son los principios de la justicia y cómo se justifican filosóficamente? Para dar respuesta a esta cuestión hay que exponer primero las características del liberalismo político de Rawls, que podemos resumir en cuatro.

En primer lugar, Rawls defiende una concepción *política* de la justicia, de modo que esta se aísle de las doctrinas metafísicas –religiosas, filosóficas o morales– que conviven en la sociedad a menudo enfrentadas entre sí. La idea rectora es que lo justo debe ser independiente de lo bueno, es decir, la justicia debe ser imparcial, debe ser fiel a la imagen clásica que la representa con una venda en los ojos. De no ser así, acabaría favoreciendo a alguna de esas doctrinas y, en consecuencia, las otras, con razón, no se sentirían igualmente tratadas y protegidas y no se lograría el consenso necesario para elegir los principios de justicia. En la terminología de Rawls, si el conjunto de los miembros de la sociedad no acepta y se compromete con los principios de justicia, la sociedad no será *estable*.

En segundo lugar, Rawls concibe la sociedad como un «sistema equitativo de cooperación social entre personas libres e iguales». Esta es una idea especialmente interesante para la igualdad. Por una parte, una sociedad cooperante no es una simple actividad socialmente coordinada, sino que debe estar guiada por reglas reconocidas y aceptadas públicamente como las idóneas por todos sus miembros. Por otra parte, la cooperación se debe llevar a cabo en condiciones equitativas, es decir, todo el que hace su parte según lo exigen las reglas acordadas debe beneficiarse de acuerdo con un criterio público y aceptado. Es la base de la *reciprocidad*: todos los ciudadanos deben beneficiarse de la manera como se organizan las instituciones sociales.

La sociedad cooperante parte de la idea de que las personas somos tanto *racionales* como *razonables*. La racionalidad significa que una teoría de la justicia debe reconocer que tenemos derecho a perseguir nuestros objetivos personales en la vida con los medios que creamos oportunos. Tenemos derecho a llevar la vida que consideramos buena para nosotros sin que los demás lo impidan. Pero las personas somos también razonables, es decir, entendemos que nuestra idea de una vida

buena no debe imponerse a la de los demás ni debe obstaculizar lo que los demás consideran que es bueno para ellos. Por eso, es razonable acordar unas reglas de convivencia que permitan a todos por igual sacar adelante los proyectos vitales particulares.

> Es irrazonable no estar dispuesto a proponer dichos principios o a honrar los términos equitativos de la cooperación cuando podemos razonablemente esperar que los demás los van a aceptar; es más que irrazonable que alguien meramente parezca o finja proponerlos u honrarlos, pero esté dispuesto a violarlos en su propio beneficio tan pronto como lo permita la ocasión.

## La primacía de la justicia sobre el bien o la influencia decisiva de Kant en Rawls

> «Distinguimos entre lo racional y lo razonable, una distinción análoga a la distinción kantiana entre el imperativo hipotético y el imperativo categórico. El procedimiento del imperativo categórico kantiano somete la máxima racional y sincera del agente (formada a la luz de la razón empírica práctica del agente) a las constricciones razonables contenidas en dicho procedimiento, y así constriñe la conducta del agente sometiéndola a las exigencias de la razón pura práctica. De manera similar, a la hora de alcanzar un acuerdo racional sobre los principios de justicia, constriñe las condiciones razonables impuestas a las partes en la posición original, partes que intentan promover el bien de sus representados. En cada caso, lo razonable tiene primacía sobre lo racional y lo subordina absolutamente. Esta primacía expresa la primacía de lo justo; y así la justicia como equidad recuerda a la doctrina kantiana, que también tiene ese rasgo».

John Rawls, *La justicia como equidad*

Así pues, por lógica, desde un punto de vista público (que es el punto de vista de la elección de los principios de justicia) la razonabilidad debe preceder a la racionalidad: sabemos que nuestros planes de vida no se deben llevar a cabo contra los planes de vida de los demás. De otro modo, la justicia no tiene sentido. Pensar que mis intereses, por el mero hecho de ser míos (o de responder a lo que considero que es ética, religiosa o epistemológicamente verdadero), son más valiosos que los de los demás, anula por completo el *sentido de la justicia*. Y todos los seres humanos somos capaces de tener un sentido de la justicia, piensa Rawls.

En tercer lugar, las personas racionales y razonables que van a compartir un acuerdo social se ven a sí mismas como *libres e iguales*. Puesto que los individuos desean vivir conforme a sus propias ideas de lo que es bueno para ellos, han de ser libres. Eso significa tres cosas. Primero, las personas son capaces de tener una idea de lo que es bueno para ellas y de poder cambiarla siempre que lo consideren oportuno. Segundo, las personas son libres porque se ven a sí mismas como fuentes autolegitimadoras (*self-authenticating sources*) de exigencias morales válidas, es decir, como creadoras y evaluadoras de principios morales. Al margen de toda autoridad y jerarquía social, cada persona es autónoma para decidir cómo debe vivir. (Este será un punto que pronto traerá problemas de coherencia con el resto de los postulados.) Ser moralmente autónomo significa que no se recurre a una fuente externa, a un tercero (Dios, la Iglesia, la Nación, la tradición, la naturaleza, los sabios, etc.) para decidir por qué un acto es moralmente bueno. La última palabra la tiene el propio individuo. Y tercero, las personas son libres porque se responsabilizan de los fines que han elegido. Las personas no son portadoras pasivas de deseos, como en el utilitarismo, sino que tienen la capacidad de asumir responsabilidad sobre sus objetivos morales. Por tanto, también son responsables de ajustar sus deseos al conjunto de recursos que, con justicia (después de actuar los principios de justicia), les corresponden.

Ahora bien, Rawls cae en una incoherencia que sus críticos enseguida le van a señalar. ¿Cómo es posible respetar la pluralidad de concepciones del bien, el igual respeto a las distintas y legítimas maneras de entender lo bueno, si los individuos se ven a sí mismos como sujetos morales autónomos? La autonomía moral, que es una idea básica de la ética kantiana, es una más de las concepciones del bien. No todos los ciudadanos de las sociedades democráticas se ven a sí mismos como moralmente autónomos. Los creyentes, por ejemplo, asumen que la verdad moral es revelada, o que es, además, una ley natural. Según esta concepción, los individuos no pueden decidir por sí mismos en qué consiste llevar una vida buena. Esa información está predeterminada. Otro ejemplo son los utilitaristas, que piensan que el bien común consiste en optimizar el bienestar colectivo. Ni utilitaristas ni creyentes parecen dispuestos a aceptar que ese bien se pueda elegir de manera autónoma. ¿Significa eso que es imposible dar con una concepción de la justicia que todos puedan aceptar?

En su segunda gran obra, *El liberalismo político*, de 1993, Rawls rectifica sus argumentos sobre la justificación de los principios, pero sin desviarse de su finalidad. Mantiene la validez de los principios de justicia, pero la estabilidad social se justifica de otro modo. Renuncia a la autonomía moral como requisito de la libertad, pero no a que los individuos se vean a sí mismos como personas libres; solo que ahora la libertad está mucho más unida a la condición de ciudadano que en su obra anterior. Lo que hace Rawls es ahondar en su intuición de que la justicia es una cuestión política y no metafísica. En su nuevo argumento, la libertad no es un supuesto ético del sujeto moral, sino una condición política de los ciudadanos. No es necesario que las personas se vean a sí mismas como moralmente autónomas, como agentes morales que eligen su propio bien. Basta con que se conciban como ciudadanos libres e iguales, dispuestos a llegar a acuerdos sobre cómo

convivir políticamente en el espacio público. Esta es una condición mucho menos exigente que la anterior: permite que los creyentes no renuncien a la verdad moral revelada, y que los utilitaristas piensen que hay un modo impersonal de entender el bien colectivo. La única condición es que todos ellos acepten las reglas de la convivencia democrática. Y esa es una condición que Rawls piensa que es compatible con la mayoría de las doctrinas sustantivas del bien (sean éticas, metafísicas o religiosas) que existen en las sociedades democráticas reales.

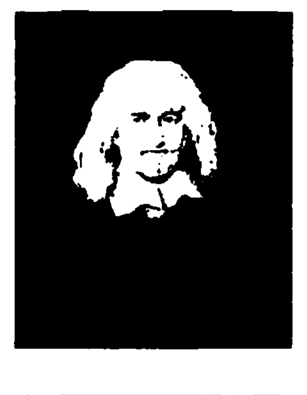
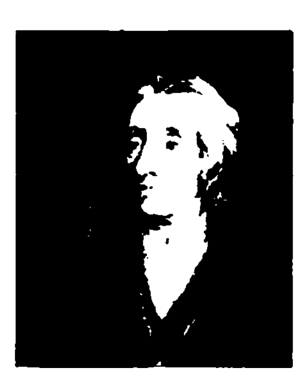
Dichas doctrinas tienen dos grandes motivos para aceptar la concepción política de la persona como un ciudadano libre e igual, aunque no asuman la autonomía del sujeto moral. El primero es que ya están integradas en una cultura política democrática, de modo que no les será difícil aceptar que existen otras visiones del bien que se deben respetar en el espacio público (aunque en el espacio privado se consideren creencias erróneas o, en algunos casos, incluso herejías). Este es un argumento que, si nos fijamos bien, rebaja sustancialmente la velada aspiración de *Teoría de la justicia* a una justicia universal. En *El liberalismo político* se afirma con claridad que la justicia sirve tan solo para las sociedades con una consolidada tradición democrática. El segundo motivo es que las diferentes doctrinas pueden encontrar en sus propios postulados las razones para aprobar la concepción política de la justicia. A veces, esas razones serán consustanciales a la propia doctrina, como ocurre en las éticas liberales y agnósticas. Y otras veces, las razones obedecerán a la prudencia política: por ejemplo, si pertenezco a una minoría religiosa, me conviene aceptar la libertad religiosa para así poder vivir con mis creencias en libertad. Rawls no detalla cuáles serán los motivos de todas y cada una de esas doctrinas, pero confía en que los acabarán encontrando en la medida en que están habituadas a convivir en una sociedad plural. Cuando los

ciudadanos razonables entienden y aceptan la justificación política de la justicia en términos de *razón pública* (las razones y las ideas implícitas en una cultura política democrática), entonces se logra lo que Rawls llama un consenso entrecruzado (*overlapping consensus*). El consenso entrecruzado es el garante último de la estabilidad social en torno a los principios de justicia finalmente elegidos. Este consenso es político y no metafísico, es decir, no está vinculado a una idea particular del bien (por ejemplo, la ética liberal), sino a los valores políticos que pueden ser defendidos por personas con puntos de vista morales y religiosos diferentes. (No obstante, en el apartado dedicado a la relación entre el bien y la justicia, veremos que, aunque con esta modificación Rawls soluciona el problema de incoherencia interna de su teoría, no queda exento de las críticas de la filosofía comunitarista.) Obviamente, no todas las doctrinas del bien aceptarán ese juego. Las que no lo hagan son doctrinas claramente incompatibles con la democracia.

## El contrato social reformulado

Con esos cimientos y esos objetivos, Rawls arma su argumentación para llegar a los principios de justicia. Para ello, recupera la tradición del contrato social como marco teórico de referencia del acuerdo político. Esa tradición se remonta a filósofos como Hobbes, Locke, Rousseau y Kant, y consiste en buscar la legitimidad política en el consentimiento de los ciudadanos a partir de la firma de un contrato hipotético en el comienzo de la vida en común. No obstante, el contractualismo de Rawls difiere del de sus ilustres predecesores.

Thomas Hobbes imagina un estado de naturaleza inicial en el que los individuos son igualmente libres de hacer lo que les venga en gana,



Hobbes, Locke, Rousseau y Kant justificaron la legitimidad política con el contrato social hipotéticamente firmado por todos los hombres al iniciarse la vida en común.

lo cual resulta bastante contraproducente para todos ellos porque acaban viviendo en un estado de permanente inseguridad, siempre expuestos a la violencia que generan los deseos opuestos de unos y otros. En este hipotético o supuesto estado en el que el hombre es un lobo para el hombre (*homo homini lupus*, según escribe Hobbes en la célebre expresión latina tomada de Terencio), la inteligencia natural dicta que resulta racional llegar a un acuerdo para ceder buena parte de la libertad a un tercero que vele por la seguridad pública, manteniendo a raya a los lobos humanos y garantizando así la paz y, con ella, la posibilidad de sacar partido a la cooperación social y económica. El precio que hay que pagar, como señalan los críticos, es que el tercero en discordia, a quien se cede la libertad a cambio de seguridad, el Estado o Leviatán, acumula un poder enorme que puede volverse contra los teóricamente protegidos por él.

John Locke pretende evitar esa circunstancia negativa fundamentando el pacto social en unos principios éticos que él considera naturales: la libertad y la igualdad, que están por encima de la voluntad del Leviatán, de modo que si este se extralimita en sus prerrogativas, los ciudadanos, en nombre de la *libertad natural* violada, pueden romper, a través de una revolución, el pacto social originario con el fin de crear otro más respetuoso con la libertad original. Tal como lo concibe Locke, el consentimiento que los individuos otorgan al contrato social acaba siendo tácito. No hay necesidad de que los ciudadanos refrenden el contrato original si finalmente se acaban beneficiando de él. Ahora bien, sin un refrendo explícito el contrato puede utilizarse como una coartada para encubrir beneficios desiguales según determinadas posiciones sociales y económicas privilegiadas y poco justificadas.

Las ideas ilustradas de Rousseau traen un nuevo punto de vista contractualista. Ya no basta con que las leyes del Estado sean útiles o que no contravengan la libertad natural de los individuos. Es necesario que, además de ofrecer seguridad jurídica y de proteger la libertad de los ciudadanos, ellas mismas sean el resultado de la libertad. Las leyes son legítimas si el sometimiento a su capacidad de coerción es libre, y este tan solo es posible, en términos políticos, si es el resultado de la *voluntad general*. Pero, una vez más, la forma de comprobación del consentimiento resulta un obstáculo infranqueable para el contractualismo. Ahora, el consentimiento no es tácito, sino expreso, pero surge de una voluntad general que, curiosamente, según Rousseau, no tiene por qué coincidir con la voluntad real de los individuos, ni siquiera con la voluntad de todos o la unanimidad. La voluntad general, escribe Rousseau en *El Contrato Social*, supone «la enajenación total de cada asociado, con todos sus derechos, a la comunidad [...] cuando la enajenación se hace sin reservas, la *unión* llega a ser lo más perfecta posible». No es difícil atisbar el problema de este tipo de

consentimiento, y el hecho de que se puedan hacer interpretaciones poco o nada democráticas de esta formulación.

Immanuel Kant propone una salida a esta dificultad. Deja de pensar el contrato social como un hecho empírico del pasado y lo conceptualiza como un contra-fáctico, es decir, como una «idea regulativa» abstracta que sirve de espejo para juzgar la validez de un contrato social real. La idea kantiana es basar la legitimidad del contrato en su teoría ética de la dignidad humana, expresada brillantemente con la fórmula de los imperativos categóricos. Cualquier ley basada en el contrato social es justa si respeta la dignidad de todo ser humano. Pero, ¿qué contenido concreto debe tener el contrato más allá de esta declaración de buenas intenciones? ¿Cómo se salvaguarda la dignidad en la vida política real? La propuesta «realistamente utópica» de Rawls pretende responder a esta cuestión fundamental.

Rawls sostiene que podemos saber qué contenidos tiene la justicia si nos preguntamos qué principios escogerían los individuos en una situación inicial de igualdad.

El objetivo del contrato social rawlsiano es encontrar un punto de vista político imparcial respecto a las concepciones comprehensivas o sustantivas del bien humano que coexisten en una sociedad democrática y plural. Se trata de llegar a un acuerdo equitativo entre las personas idealmente racionales (que persiguen su propio interés) y razonables (que lo persiguen aceptando unas reglas de igual cumplimiento para todos). Ese punto de vista aparece en una hipotética posición original (*original position*), el lugar donde simbólicamente se debe firmar el contrato social, y se logra gracias a la restricción del velo de ignorancia (*veil of ignorance*). La posición original es el marco teórico-hipotético de la negociación entre personas racionales que buscan su propio interés. Pero, al mismo tiempo, actúa como garante de la equidad del acuerdo debido al aislamiento de las contingencias personales que impone el velo de ignorancia. En esta

situación originaria y contra-fáctica, las personas que participan en la negociación, y que se ven a sí mismas como ciudadanos libres e iguales,

## El velo de ignorancia es la venda en los ojos de la moderna Dama de la Justicia

«La intención de la posición original es establecer un procedimiento equitativo según el cual, cualesquiera que sean los principios elegidos, estos serán justos. El objetivo es utilizar la noción de la justicia puramente procedimental como base de la teoría. De alguna manera tenemos que anular los efectos de las contingencias específicas que ponen a los hombres en situaciones desiguales y en tentación de explotar las circunstancias naturales y sociales en su propio provecho. Ahora bien, para lograr esto supongo que las partes están situadas bajo un velo de ignorancia. No saben cómo las diversas alternativas afectarán sus propios casos particulares, viéndose así obligadas a evaluar los principios únicamente sobre la base de consideraciones generales [...] Ante todo, nadie conoce su lugar en la sociedad, su posición o clase social; tampoco sabe cuál será su suerte en la distribución de talentos y capacidades naturales, su inteligencia y su fuerza, etc. Igualmente nadie conoce su propia concepción del bien, ni los detalles de su plan racional de vida, ni siquiera los rasgos particulares de su propia psicología, tales como la aversión al riesgo, o su tendencia al pesimismo o al optimismo. Más todavía, supongo que las partes no conocen las circunstancias particulares de su propia sociedad. Esto es, no conocen su situación política o económica, ni el nivel de cultura y civilización que han sido capaces de alcanzar. Las personas en la posición original no tienen ninguna información respecto a qué generación pertenecen [...] Tendrán que escoger aquellos principios con cuyas consecuencias estén dispuestos a vivir, sea cual sea la generación a la que pertenecen».

John Rawls, *Teoría de la justicia*.

se imponen eliminar las ventajas negociadoras que inevitablemente surgen en el núcleo del marco institucional de cualquier sociedad por acumulación de tendencias sociales, históricas y naturales. Estas ventajas contingentes y estas influencias accidentales procedentes del pasado no deberían afectar a un acuerdo basado en principios encargados de regular las instituciones de la estructura básica misma desde el momento presente y en el futuro.

La justicia, por tanto, no se deriva de la negociación entre egoístas que quieren optimizar sus posibilidades de éxito y seguridad personal, ni es el resultado de un pacto entre personas con un poder desigual, como el que existe en la sociedad real, sino que surge del compromiso con la idea de que todos somos iguales para determinar el contenido de la justicia.

La eliminación de las ventajas negociadoras se logra con el velo de ignorancia. Los miembros de la posición original están cubiertos por un velo que oculta las particularidades de cada persona: la clase social, las convicciones morales y religiosas, la etnia, el género, los talentos, etcétera, un velo que no impide, sin embargo, ser consciente de algunos aspectos generales del buen funcionamiento de la sociedad: «se da por supuesto que conocen los hechos generales de la sociedad humana. Entienden las cuestiones políticas y los principios de la teoría económica; conocen las bases de la organización social y las leyes de la psicología humana». No hay que ver a la posición original como una asamblea general, ni como una negociación real con derecho al regateo. Es un punto de vista que recoge la idea de que la imparcialidad debe presidir la elección de los principios de justicia de una vez por todas y de forma estable. Los individuos que se reúnen en la posición original somos todos y cada uno de nosotros, de cualquier generación, con la única información particular de que somos, políticamente hablando, libres e

iguales, y queremos defender esa igual libertad en cualquier sociedad y circunstancias particulares que nos toquen vivir.

Los miembros de la posición original no son individuos reales, sino la representación de los individuos que desconocen sus particularidades (lo que asegura la imparcialidad), pero desean acordar unos principios de justicia que protejan la libertad y la igualdad de los ciudadanos. Naturalmente, ese deseo presupone que se quiere vivir en una sociedad democrática. Las sociedades sin una tradición democrática o los individuos que no estén dispuestos a aceptar la libertad política de los demás no son los destinatarios de los principios de justicia que Rawls propone. También presupone que la imparcialidad es una condición de la justicia. Sin embargo, no todos piensan que eso deba ser así. Los ultraliberales, por ejemplo, creen que el conocimiento de los derechos de propiedad de las personas es un elemento indispensable para negociar los principios de justicia porque sostienen que el derecho a la propiedad es anterior a cualquier otro derecho. Por su parte, los utilitaristas aprobarían un principio de imparcialidad sobre la identidad personal, pero afirman que tenemos que saber cuáles son los deseos y los intereses de las personas en la sociedad porque, de otro modo, no podríamos averiguar en qué consiste el bienestar colectivo.

En cualquier caso, la posición original que Rawls propone no es otra cosa que un mecanismo de representación que garantiza la imparcialidad y el consenso para llegar a un acuerdo sobre los principios de justicia. Y no considera que la propiedad sea un derecho natural, sino un derecho adquirido en una sociedad que respeta los principios de justicia que los individuos acuerdan para defender su libertad y su igualdad como ciudadanos. La función de la posición original es conceptualizar las condiciones equitativas de la negociación de ese acuerdo fundamental. Es la base de una reflexión pública y clarificadora sobre cuáles deberían ser los principios que deben regular las instituciones sociales.

## Los dos (o tres) principios de justicia

Pues bien, ¿qué principios de justicia escogerían los individuos si no supiesen si son ricos o pobres, hombres o mujeres, blancos, negros o amarillos, homosexuales o heterosexuales, seguidores de una religión, agnósticos o ateos, etcétera? Hay que pensar que tras la elección de los principios, los individuos se desharán del velo de ignorancia y descubrirán quiénes son en realidad. Se trata de hacer una elección en una hipotética situación de igualdad. Eso es lo que garantiza que los principios de justicia elegidos responden de verdad a nuestro sentido de la justicia más auténtico, libre de prejuicios y de intereses particulares que lo nublen.

En primer lugar, los miembros de la posición original querrán proteger cualquier elección de vida buena que puedan llegar a realizar. Es decir, querrán vivir en una sociedad que acepte que sus miembros profesan una religión u otra o ninguna, que siguen un ideal ético u otro, que no hay privilegios sociales a favor de ninguno de ellas, etc. En definitiva, querrán que se pueda vivir en libertad, y que la opinión de la mayoría no sirva para oprimir ni legal ni socialmente a las minorías. Los miembros de la posición original saben que, tras el velo de ignorancia, podrían ser cualquier persona y, por esa razón, están racionalmente interesados en protegerse de la posible opresión que puedan ejercer los demás. El único límite que ponen a la libertad personal es que con ella no se dañe a los demás porque cada uno de ellos podría ser uno mismo. Por eso, el primer principio de justicia garantizará las libertades iguales para todos.

Una vez asegurada la protección de la libertad personal, se preocuparán de que todos tengan igualdad de oportunidades para llevar a cabo la vida que deseen, al menos de que nadie parta con privilegios decisivos para superar a los demás en la carrera por la competición

social, o sea, por llegar a los puestos sociales más relevantes y limitados. Tras la igualdad de oportunidades, también querrán estar a salvo de las penurias de la pobreza por si, al quitarse el velo, descubren que ellos son los pobres. Quizá piensen, en un primer momento, que los recursos económicos deberían distribuirse con igualdad siempre, y no solamente al inicio del periplo vital. De ese modo, se asegurarían de que nadie está mejor que los demás en ningún caso. Pero, según Rawls, los individuos pronto se dan cuenta de que hay una opción mejor para sus propios intereses: permitir que los más talentosos obtengan más ingresos si eso contribuye a que los que ganan menos sean menos pobres de lo que serían en condiciones de igualdad económica. Al fin y al cabo, una persona egoísta siempre prefiere tener más recursos económicos que menos, con independencia de los que tengan los demás, a menos que sea envidiosa además de racional. Pero la envidia, dice Rawls, no debería fundar una teoría de la justicia y, por tanto, el velo de ignorancia cubre también, oportunamente, a los envidiosos, con el fin de que la envidia no afecte a la elección de los principios de justicia.

Alguien puede pensar que no todas las personas son tan prudentes, y que muchas preferirán arriesgarse, por ejemplo, favoreciendo unos principios que den más ventajas a los más ricos. Como en la lotería, quizá algunas personas optan por jugárselo todo al número ganador si realmente el premio es suculento (por ejemplo, ser multimillonario y no solamente tener un salario algo mejor que los demás). Muchos estarían dispuestos a arriesgarse sin que les importe en exceso las consecuencias de perder. Sin embargo, Rawls cree que, en una elección vital como la de los principios de justicia que regirán permanentemente a las instituciones sociales, los amantes del riesgo se moderarán hasta el punto de asegurarse, como los demás, de que no sufrirán los peores efectos de ser los más desfavorecidos tras despojarse del velo de ignorancia. Rawls asume que la racionalidad de los miembros

de la posición original no incluye aspectos psicológicos particulares sobre cómo se afrontan los riesgos.

Ahora bien, hay una cuestión que no debería pasar desapercibida: ¿por qué los miembros de la posición original, que desconocen quiénes son de un modo particular, piensan, no obstante, que los talentosos iban a poner a trabajar sus talentos *tan solo* si ganan más que los demás? Se trata de una cuestión en la que Rawls no resulta lo bastante convincente. Naturalmente, no se puede obligar a trabajar a los más talentosos por el bien de la sociedad. Eso sería equivalente a esclavizar a las personas, y el primer principio de justicia lo prohíbe expresamente. Por otra parte, Rawls piensa que trabajar es algo relativamente desagradable, que no se realiza tan solo por amor, sino sobre todo por necesidad o por algún incentivo especial. Pero, ¿por qué ganar más que los demás es el mejor incentivo para poner a trabajar los propios talentos? Rawls piensa que es sensato utilizar el deseo humano por sobresalir socialmente, por tener más que los demás (y no solamente por tener más), para que acabe beneficiando a todos (especialmente a los menos afortunados por la lotería social y natural), al menos en términos absolutos. El precio de esa mejoría es la desigualdad. Una desigualdad que, al beneficiar a los que están peor, Rawls cree que acaba siendo justa. (Sin embargo, luego veremos que hay una cierta incoherencia en este punto.)

Así pues, los miembros de la posición original, ocultos bajo el velo de ignorancia, no pueden sino acordar los siguientes principios de justicia:

- Todas las personas son iguales en punto a exigir un modelo adecuado de derechos y libertades básicos iguales, modelo que es compatible con el mismo modelo para todos; y en ese modelo se garantiza el valor equitativo de las libertades políticas iguales, y solo de esas libertades.

- Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primero, deben ir vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades; y segundo, deben promover el mayor beneficio para los miembros menos favorecidos de la sociedad (principio de la diferencia).

Los dos principios de justicia, o los tres si desdoblamos el segundo principio en dos, están ordenados por orden de prioridad. Esto significa que hasta que no se satisface el primer principio, no se puede satisfacer el segundo o, lo que es lo mismo, las políticas a favor de la igualdad de oportunidades no pueden violar las libertades individuales recogidas en el primer principio. Y lo mismo ocurre con las dos partes del segundo principio: la redistribución de la riqueza no se debe llevar a cabo contra la igualdad de oportunidades. La prioridad se justifica porque Rawls piensa que las libertades básicas no se pueden canjear por ventajas económicas y sociales. Por ejemplo, no se debe comprar el voto, ni se debe consentir la servidumbre a cambio de una mejora económica.

Rawls propone dos principios de justicia para una sociedad democrática entendida como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo. Es importante tener en cuenta esta concepción de la sociedad, porque excluye otras que puedan partir, por ejemplo, de un orden natural preestablecido –como las sociedades feudales o las basadas en castas–, o de un orden utilitarista que tenga como objetivo la maximización del bienestar global, como sea que se mida dicho bienestar. La *equidad* debe entenderse aquí, según se ha dicho ya, como un deber de *reciprocidad* entre los conciudadanos, es decir, solo es justo un sistema social que beneficie a todos con criterios que todos puedan aceptar razonablemente partiendo de una situación de igualdad. Así,

tan solo se tolerarán las desigualdades que los menos favorecidos acepten como buenas para ellos mismos dentro de un esquema político en que todos son tratados como ciudadanos libres e iguales.

El primer principio de justicia declara que todas las personas tienen derecho a la libertad individual compatible con la misma libertad de los demás. No es más que un recordatorio de la idea liberal de libertad que ya defendió John Stuart Mill en su brillante ensayo *Sobre la libertad* de principios del siglo XIX. Se trata, pues, de priorizar políticamente la libertad de pensamiento, de conciencia, de expresión, de reunión, la integridad física y psicológica de las personas, y las libertades políticas. Únicamente con relación a esta última categoría de libertad individual, Rawls admite que hay que asegurar su valor equitativo, esto es, procurar, desde las instituciones, que los más pobres o los menos poderosos socialmente tengan las mismas oportunidades de participar en política más allá del derecho al voto. Las medidas que más contribuyen a asegurar el valor equitativo de las libertades políticas son la financiación pública de los partidos políticos y las fuertes restricciones a la financiación privada, un acceso equilibrado a los medios de comunicación y ciertas regulaciones de la libertad de prensa que no afecten a los contenidos, con el fin de mantener la independencia de estos medios respecto a las grandes concentraciones de poder económico y social. Se trata, en este caso, de evitar el riesgo advertido ya por Rousseau de que quienes posean mayores recursos puedan unirse y excluir a los demás. El objetivo es proteger, de manera especial, la igualdad de oportunidades al acceso al poder. De otra forma, la libertad de expresión se volvería una gran ironía: la libertad de alguien que no puede hacerse escuchar.

Sin embargo, Rawls no extiende el valor equitativo de la libertad política al resto de libertades, como le pediría un marxista convencido de que la libertad puede convertirse en algo meramente formal si no

se aseguran los medios materiales y económicos de su uso real. ¿De qué sirve la libertad de pensamiento si no se dispone de suficiente información y conocimientos? ¿De qué sirve la libertad de movimientos si no se tiene dinero para viajar? ¿De qué sirve cualquier tipo de libertad individual si uno no puede alimentarse, vestirse o vivir bajo un techo en condiciones dignas? Rawls confía en el valor equitativo de las libertades políticas y en los otros dos principios de justicia para no tener que plantear esas preguntas.

Esos otros dos principios de justicia son la igualdad de oportunidades y el principio de diferencia. La igualdad de oportunidades tiene un primer momento o referente que es la igualdad *formal* de oportunidades, la carrera abierta a los talentos, cuyo objetivo es prohibir legalmente las discriminaciones moralmente arbitrarias, es decir, aquellas que lesionan la igualdad moral de las personas, y cuya definición consiste en que todos deben tener un igual acceso legal a las posiciones sociales ventajosas. Sin embargo, la igualdad formal de oportunidades no contempla el hecho de que las contingencias sociales desigualan el acceso a esas posiciones sociales, por lo que se hace necesaria una igualdad *equitativa* de oportunidades que nivele o compense las condiciones sociales que determinan el acceso a esas posiciones. La igualdad formal no impide que ese acceso «se vea injustamente influido por factores sociales y naturales que desde el punto de vista moral son tan arbitrarios».

Hay que ir más allá de la libertad natural –que es como Rawls llama a la mera igualdad formal de oportunidades en combinación con el principio de eficiencia– a través de la igualdad equitativa de oportunidades que, combinada también con el principio de eficiencia, da lugar a la igualdad liberal. La idea aquí es que los puestos o posiciones han de ser asequibles no solo en un sentido formal, sino favoreciendo que todos tengan oportunidades equitativas de obtenerlos. El objetivo de la igualdad equitativa de oportunidades es eliminar las barreras

sociales a la competición por los cargos y las posiciones relevantes. En palabras del propio Rawls, se trata de que «en todos los sectores de la sociedad debería haber, en términos generales, las mismas perspectivas de cultura y de éxito para todos los que se encuentran igualmente motivados y dotados. Las expectativas de aquellos con las mismas capacidades y aspiraciones no deberían estar afectadas por sus clases sociales». Las dos medidas políticas que mejor responden a este deseo son la igualdad de oportunidades educativas, es decir, la garantía de una educación de calidad para todos los que no la recibirían con la iniciativa privada de sus familias por razones económicas o de otra índole, y la eliminación de las acumulaciones excesivas de propiedades y de riqueza, entendiendo que una gran desigualdad económica vuelve inútiles los esfuerzos de la igualdad equitativa de oportunidades, incluida su aplicación a la educación.

## La cuestión del mérito

A pesar de las ventajas de la igualdad equitativa de oportunidades, Rawls pronto percibe sus principales limitaciones. En primer lugar, aun si las medidas propuestas para su realización fuesen un éxito, se seguiría permitiendo que las barreras naturales afectasen inmerecidamente al resultado social. La igualdad equitativa de oportunidades tiene como finalidad eliminar las contingencias sociales, pero permite que la distribución final de los ingresos y la riqueza esté determinada por la distribución natural de capacidades y talentos, pese a que esa distribución es igualmente arbitraria desde un punto de vista moral.

Obsérvese que lo que es inmerecido no es la posesión del talento, sino sus efectos en el éxito o el fracaso social. No es que una persona no tenga derecho a sus dotes naturales. A lo que no tiene derecho es

a sacar partido social de ellas sin respetar las reglas de reciprocidad que marcan los principios de justicia. Lo mismo ocurre con las ventajas sociales: la igualdad equitativa de oportunidades no pretende declarar injusta *per se* la desigualdad social y económica, sino declarar injusto que los individuos utilicen sus privilegios sociales para sacar ventaja en el acceso a los cargos y las posiciones relevantes, que son básicamente dos: la igual ciudadanía y el lugar que se ocupa en la distribución de ingresos y riqueza. Se trata, por tanto, de asegurar que los privilegios sociales no alteren la igualdad de derechos políticos, sociales y económicos de las personas, ni que determinen la desigualdad socioeconómica de las siguientes generaciones, es decir, se trata de evitar la desigualdad heredada, la que pasa de padres a hijos. Pero aquí es donde surge el segundo defecto de la igualdad equitativa de oportunidades: en la familia. Mientras exista la institución de la familia, y se respete su autonomía, será imposible nivelar completamente el terreno de juego para que los talentos despunten sin barreras sociales, ya que la influencia de la familia en la motivación y en el desarrollo de los talentos de los más jóvenes es palmaria. ¿Cómo resuelve Rawls este contrasentido? Con el principio de diferencia.

Antes se ha dicho que los miembros de la posición original prefieren proteger a los que están peor, y lo hacen por egoísmo, es decir, porque ellos podrían ser los menos afortunados tras quitarse el velo de ignorancia. El deseo de protegerse de esa indeseable eventualidad les lleva a elegir el principio de diferencia. Pero el egoísmo de las partes negociadoras en la posición original no es el único supuesto que justifica la elección de dicho principio. Hay un poderoso argumento detrás de esa elección: el argumento de la arbitrariedad moral del azar social y natural. Rawls está convencido de que nadie merece las circunstancias vitales que no ha elegido. Nadie merece, por ejemplo, la circunstancia social de haber nacido pobre o rico, en el seno de una familia

desestructurada o en una sociedad que premia ciertas aptitudes y talentos, y no otros. Por lo tanto, la justicia debe rectificar esas circunstancias inmerecidas hasta donde le sea posible. Lo mismo ocurre con las circunstancias naturales que rodean a las personas y que tampoco han elegido, como, por ejemplo, una deficiencia genética o un talento natural superior. Los que poseen talento, como por ejemplo una estrella del deporte o un brillante ejecutivo, no merecen sus ganancias económicas por el hecho de poseerlo. Si la sociedad permite que ganen más que los demás es porque eso les estimula a poner a trabajar sus dotes naturales por el bien social. Nadie merece que la sociedad premie o sea indiferente a determinados talentos y no a otros.

¿Significa eso que nadie merece lo que tiene o lo que consigue con su trabajo? ¿Merecen ganar tanto dinero una estrella del deporte, de la música o de la televisión? ¿Merecen un maestro o un bombero el

## Mérito e igualdad

«Tal vez algunos pensarán que la persona con grandes dotes naturales merece esos talentos y el carácter superior que posibilita su desarrollo [...]. Este punto de vista es claramente incorrecto. No merecemos el lugar que tenemos en la distribución de las dotes naturales, como tampoco nuestra posición inicial en la sociedad. Es también problemático que merezcamos el carácter superior que nos permite hacer el esfuerzo por cultivar nuestras capacidades, ya que tal carácter depende, en buena parte, de condiciones familiares y sociales afortunadas en la niñez [...]. La idea de mérito no puede aplicarse a estos casos. Así pues, los más aventajados no pueden decir que merecen y, por tanto, tienen derecho a un modelo de cooperación que les permita conseguir beneficios sin contribuir al bienestar de los demás».

John Rawls, *Teoría de la justicia*

salario moderado o bajo que cobran? ¿Merecen un empresario o un especulador financiero las ganancias que obtienen con el capital que invierten y los riesgos que asumen? Rawls parece acorralar completamente el principio del mérito al insistir en que ni siquiera el esfuerzo y la voluntad que ponemos en lo que hacemos es totalmente merecido.

> El precepto que parece más cercano intuitivamente a premiar el merecimiento es el de distribuir de acuerdo con el esfuerzo o, quizás, mejor, con el esfuerzo consciente. Sin embargo, una vez más, parece estar claro que el esfuerzo que una persona está dispuesta a realizar está influido por sus capacidades y habilidades naturales y por las alternativas que tiene abiertas ante sí.

El esfuerzo depende de la cultura del esfuerzo en la que uno se socializa, de la facilidad con que uno cree que sus capacidades le permitirán llevar a cabo la tarea, de la posibilidad real de elegir entre diferentes opciones, etcétera. Es decir, ni siquiera la decisión de esforzarse es completamente propia, sino que sigue siendo una circunstancia no elegida.

Pero, entonces, ¿qué merecemos realmente? La pregunta que Rawls se plantea es todavía más concreta: ¿qué merecemos, desde un punto de vista moral, cuando nos premian por nuestro trabajo? Y la respuesta es la siguiente: merecemos que se cumplan las expectativas que una sociedad justa nos permite tener. Los principios de justicia marcan lo que nos merecemos, y no al revés. El talento y el esfuerzo no tienen un valor moral intrínseco que justifique un determinado modelo de retribución económica, y mucho menos de justicia distributiva. Tenemos derecho a obtener ganancias tan solo si con ello se mejora la situación de los que están peor (esas son las expectativas que una sociedad justa nos permite tener), pero no porque exista un

derecho moral a que los más inteligentes o los que se esfuerzan más deban ganar, en consecuencia, más dinero que los demás.

> El principio de diferencia distribuirá los recursos, por ejemplo, en la educación, con el objetivo de que mejoren las expectativas a largo plazo de los menos afortunados. Si este fin se alcanza dando más atención a los mejor dotados, entonces, es permisible, pero de otra manera no lo es.

La justicia consiste en «compartir los unos el destino de los otros» en el sentido de mitigar los efectos de la lotería natural y social. «Nadie habrá de beneficiarse de estas contingencias, excepto cuando esto redunde en el bienestar de los demás.»

Puesto que no deseamos eliminar la institución de la familia y puesto que la igualdad equitativa de oportunidades no evita la influencia arbitraria de la lotería natural en el resultado social, se necesita un principio que *mitigue* esos defectos: como hemos visto, el principio de diferencia cumple ese papel. Una vez que aceptamos un cierto fracaso de la igualdad de oportunidades, ya que «en la práctica es imposible asegurar a los igualmente dotados iguales oportunidades culturales y de superación», se debe restituir la igualdad con otro mecanismo.

> Si de verdad deseamos tratar con igualdad a todas las personas y proporcionar una *auténtica igualdad de oportunidades*, la sociedad tendrá que dar mayor atención a quienes tienen menos dotes naturales y a quienes han nacido en las posiciones sociales menos favorecidas.

El principio de diferencia es, en el fondo, una extensión de la igualdad de oportunidades, de modo que no podemos interpretar un principio sin el otro en la teoría de la justicia de Rawls.

El de diferencia pretende que las desigualdades socioeconómicas resultantes de aplicar los dos principios de justicia precedentes contribuyan a un mayor beneficio de los que están abajo en el escalafón social. Las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas (si y solo si) funcionan como parte de un modelo que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad. El principio de diferencia tiene, pues, la función de rescatar a los que pierden inmerecidamente en la competición social debido a la imperfección de la igualdad de oportunidades. Pero no lo hace con una vocación puramente compasiva, a pesar de que es el principio que -de los tres- mejor casa con la idea de fraternidad, tal como el mismo Rawls reconoce, respetando así la vieja estela revolucionaria de *liberté* -principio de la igual libertad-, *égalité* -principio de la igualdad de oportunidades- y *fraternité* -principio de diferencia-, sino que representa la culminación del ideal políticamente igualitario de la reciprocidad. Según Rawls, «el principio de diferencia parece corresponder al significado natural de la fraternidad: a saber, a la idea de no querer tener mayores ventajas a menos que esto sea en beneficio de quienes están peor situados». No está claro, sin embargo, si aquí Rawls interpreta la fraternidad como una virtud de las instituciones, perseguible por sí misma, como la libertad y la igualdad, o como una consecuencia involuntaria pero deseable del principio de diferencia.

La unión inseparable entre la igualdad de oportunidades y el principio de diferencia es lo que impide interpretar la teoría de Rawls al servicio de la meritocracia. La teoría de Rawls no es meritocrática, sino igualitarista. La igualdad estructura toda la teoría, y sus rasgos más característicos se pueden ver en tres de sus aspectos constitutivos:

la aplicación de los principios de justicia a la estructura básica de la sociedad, el ideal de igual ciudadanía al cual sirven los principios, y la idea de reciprocidad sin la cual no se concibe una sociedad justa.

Rawls no se cansa de repetir que los principios de justicia se deben aplicar a la estructura básica de la sociedad y no a casos particulares. La razón de ello es que considera la justicia como una virtud de las instituciones antes que de los individuos, y que su teoría es política y no metafísica, es decir, no está comprometida con ninguna teoría particular del bien, sino con las normas sociales de convivencia dado un «pluralismo razonable». Por otra parte, Rawls está convencido de que las injusticias sociales provienen de una deficiente normativización de las relaciones sociales. Lo injusto no es haber nacido pobre o con deficiencias físicas. Lo injusto es que la sociedad no haga nada para impedir que esas contingencias moralmente inmerecidas perjudiquen

## No existe un derecho natural a la propiedad

«A la objeción de que algunos derechos y libertades básicos, los que Marx asocia con los derechos del hombre (y que nosotros hemos denominado las libertades de los modernos) expresan y protegen el mutuo egoísmo de los ciudadanos en la sociedad civil de un mundo capitalista, nosotros replicamos que, en una democracia de propietarios bien diseñada, esos derechos y libertades, convenientemente definidos, expresan y protegen de forma apropiada los intereses de orden superior de los ciudadanos como libres e iguales. Y aunque se permite el derecho de propiedad de bienes productivos, ese derecho no es un derecho básico sino un derecho sujeto al requisito de que, en las condiciones existentes, sea el modo más efectivo de satisfacer los principios de justicia».

Rawls, *La justicia como equidad.*

socialmente a los individuos. Esa injusticia pertenece al corazón de la sociedad, a su estructura, no es meramente el fruto de determinados comportamientos individuales. Por eso, Rawls cree que la manera más eficaz de luchar contra las injusticias sociales es transformando las instituciones sociales, volviéndolas más justas.

Podríamos pensar que lo que se debería hacer es transformar directamente la sociedad, como proponen Marx y los marxistas. Podríamos pensar, por ejemplo, que mientras existan el capitalismo y la propiedad privada de los medios de producción los principios de justicia serán siempre avasallados por la fuerza de una realidad social intrínsecamente injusta. Rawls no quita hierro a esa hipótesis, pero replica diciendo que, por un lado, cualquier régimen social y económico, incluido el comunismo, debería evaluarse según la concepción de la justicia como equidad que él propone, y, por otro, que no sabemos si, de llegar a implantarse, el comunismo respetaría mejor que otros sistemas la justicia como equidad; habría, en todo caso, que comprobarlo. Por tanto, dada la realidad actual, presidida por el capitalismo y las democracias liberales, la legitimidad moral de dichos sistemas pasa por el respeto a los principios de justicia, lo mismo que debería ocurrir con cualquier otro tipo de régimen. La alternativa de una sociedad futura –por ejemplo, la comunista– situada por encima de las circunstancias de la justicia y, por tanto, de la necesidad de una justicia distributiva, se le antoja, a Rawls, inalcanzable, dado el preciado hecho actual del pluralismo razonable, que supone un permanente conflicto de intereses morales y, en consecuencia, la necesidad de una regulación justa de las consecuencias sociales de dicho conflicto.

La estructura básica de la sociedad está formada por las instituciones y los derechos que emanan de ellas, desde la familia y las relaciones entre grupos sociales hasta la organización del sistema judicial, político y económico. Rawls no alude con claridad a los sistemas de creencias que también forman parte de la estructura básica de la

sociedad, puesto que el objetivo de una teoría de la justicia no es regular las creencias, sino las desigualdades que la sociedad produce. Pero está totalmente persuadido de que «los efectos de la estructura básica de la sociedad son muy profundos y penetrantes, estando presentes desde su nacimiento. Esta estructura favorece algunas posiciones iniciales frente a otras en la división de los beneficios de la cooperación social». Por esa razón, la justicia se consigue cuando las instituciones son justas, cuando se gobiernan con los principios de justicia que exigen, para su cumplimiento, que, por ejemplo, «la propiedad y la riqueza se mantengan repartidas con suficiente igualdad a lo largo del tiempo como para preservar el valor equitativo de las libertades políticas y la igualdad equitativa de oportunidades a través de las generaciones». Tal cosa se logra limitando los beneficios privados de la herencia, la transmisión patrimonial y el poder que concede una fuerte concentración de la riqueza. No importa que las relaciones entre individuos o grupos que producen un determinado resultado social sea voluntario para darlo por legítimo, ya que la voluntariedad podría haber sido forzada o inducida por circunstancias estructurales injustas. Sin una estructura social justa, tampoco hay justicia en las relaciones interpersonales.

El segundo aspecto contrario a la meritocracia en la teoría de Rawls es el ideal de ciudadanía al cual sirven los principios de justicia. Una sociedad meritocrática es aquella que tiene como prioridad que los individuos alcancen las posiciones sociales ventajosas a través de sus capacidades, talentos y ambiciones, pero se despreocupa de la magnitud de las desigualdades resultantes. Utiliza la igualdad de oportunidades como un mecanismo para que los individuos alcancen el poder social y económico sin importar el tamaño del pastel que se llevan los que triunfan y los que fracasan. Pues bien, en la teoría de la justicia de Rawls, el principio de la igualdad equitativa de oportunidades pone la primera piedra para impedir los riesgos de la meritocracia cuando ad-

mite que una excesiva concentración de poder económico y social en unas pocas manos atenta contra los objetivos de la misma igualdad de oportunidades, y el principio de diferencia acaba de levantar el muro contra la meritocracia al afirmar que los beneficios de los más aventajados solo son legítimos si acaban favoreciendo a los menos aventajados, es decir, a los más desfavorecidos por la lotería social y natural. Así, por ejemplo, el principio de diferencia distribuye los recursos educativos no necesariamente con el objetivo de que rindan mejor las capacidades más productivas, sino también para favorecer a quienes tienen menos dotes naturales. «Conforme a este principio podrían aplicarse mayores recursos para la educación de los menos inteligentes que para la de los más dotados, al menos durante ciertos períodos de su vida, por ejemplo los primeros años escolares», ya que la educación no solo forma individuos productivos, sino que también contribuye al enriquecimiento personal y social de todos los *ciudadanos* por igual.

El tercer aspecto igualitarista tiene que ver con el ideal de reciprocidad al cual están sujetos los principios de justicia. Ya se ha dicho que Rawls concibe la sociedad como un sistema equitativo de cooperación social a lo largo del tiempo, y que eso significa que las normas sociales justas son aquellas que acaban beneficiando a todos. Pero, dicho en esos términos, podría considerarse un beneficio mutuo aquel que se obtiene cuando, por ejemplo, se produce un pacto desigual entre los más fuertes y los más débiles, un pacto que beneficia también a estos últimos si lo comparamos con el resultado previsible de una guerra abierta. En este caso, el pacto viene impuesto por los más fuertes, y asumido voluntariamente por los más débiles a riesgo de estar todavía peor si el fuerte se enoja. También podría producirse un beneficio mutuo si los más aventajados copan las posiciones sociales relevantes excluyendo a los demás de su acceso a cambio de que estos se beneficien de las migajas del pastel, estén o no de acuerdo con este resultado desigual. No son

estos los casos que Rawls contempla en su teoría de la justicia, ya que la idea del beneficio mutuo presupone un esquema de relación social basada en la reciprocidad que parte de una situación inicial de igualdad.

Los dos principios de justicia, es decir, la igualdad de las libertades básicas y la *auténtica igualdad de oportunidades* (que aúna a la igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia) aseguran la equidad. Si el primer principio expresa una relación de igualdad estricta, el segundo principio manifiesta una relación de igualdad mutuamente condicionada o, lo que es lo mismo, de reciprocidad pura. «La reciprocidad es una idea moral situada entre la imparcialidad, que es altruista, por un lado, y la ventaja mutua, por otro», o sea, entre el altruismo y el egoísmo, lo que podríamos denominar como un egoísmo cooperativo: doy si tú me das, recibo si tú recibes. Solo así se entiende que se acepten ciertas desigualdades partiendo de una igualdad inicial. Los más desfavorecidos aceptan las mínimas desigualdades necesarias para que todos, incluidos ellos mismos, mejoren. Según Rawls, las desigualdades que se acabarían pactando *entre iguales* serían aquellas que permitiesen la eficiencia más cercana posible al punto de la igualdad.

## La justicia internacional

Rawls tardó casi treinta años en reflexionar seriamente sobre la justicia internacional después de la publicación de su obra magna. Si en 1971 publica *Teoría de la justicia*, no es hasta 1999 que aparece *El derecho de gentes*, el libro en que el filósofo de Harvard plantea las condiciones de una ética entre los pueblos. Lo cierto es que ni Rawls ni prácticamente ningún filósofo contemporáneo se habían planteado la cuestión de la justicia global en los años anteriores, a excepción de un discípulo del propio Rawls, Charles Beitz, que, en 1979, publicó una tesis doctoral

en la que aplicaba el principio rawlsiano de diferencia a la política internacional. Ese texto y ese tema se mantuvieron en un segundo plano filosófico hasta que en 1993 Rawls, invitado por Amnistía Internacional, pronunció una conferencia en la universidad de Oxford bajo el título «El derecho de gentes». Insatisfecho con la publicación de la conferencia por considerar que el tema merecía más espacio y profundidad, inició la redacción del texto que acabaría convirtiéndose no solo en la última gran obra del filósofo, sino en un acicate y una referencia para la filosofía política posterior. Desde entonces, el tema de la justicia internacional (o la justicia global, como se la conoce habitualmente, dado que estamos inmersos en un proceso de globalización sin marcha atrás) ocupa un lugar preeminente en las preocupaciones de los filósofos de la ética y la política, como veremos al final de este libro.

En *El derecho de gentes*, Rawls mantiene su conocida metodología contractualista basada en la idea de una posición original como punto de partida de la construcción de los principios de una justicia internacional entre los pueblos (no entre los Estados ni entre los individuos desvinculados de los pueblos a los que pertenecen), pero, con sorpresa mayúscula para la gran mayoría de rawlsianos, no se limita a aplicar los principios descubiertos en *Teoría de la justicia* al ámbito internacional. Rawls descarta que deba haber tanto una igualdad de oportunidades como un principio de diferencia globales. ¿Por qué?

Como sucede en su reflexión general sobre la ética y la política, Rawls sigue la estela kantiana también para pensar la justicia internacional. Así, al igual que hiciera Kant dos siglos antes en *La paz perpetua*, Rawls parte de los pueblos como los actores principales de la ética y la política internacional y rechaza toda posibilidad de una justicia global. Rawls escoge a los pueblos como los actores de la política global por puro realismo político, como Kant, pero también porque su compromiso con los valores liberales le obliga a buscar la

manera de que los pueblos o estados que él llama «iliberales pero decentes» –aquellos que no respetan las libertades individuales de sus ciudadanos, pero poseen un orden político estable, o sea, consentido tácitamente– puedan aceptar unos principios de justicia comunes para las relaciones internacionales. Rawls está pensando en países que no comparten el individualismo liberal de Occidente, pero que viven coherentemente conforme a otras creencias políticas libremente aceptadas por sus ciudadanos. Un ejemplo serían los estados que siguen los preceptos de un islam moderado. Únicamente excluye de la necesidad de que se integren a ese gran pacto internacional los países iliberales que además son indecentes, o sea, aquellos que ni siquiera esperan que sus miembros acepten la autoridad política interna.

Conviene recalcar que el objetivo rawlsiano de tolerar a los países decentes que, no obstante, no toleran la libertad individual de sus ciudadanos no deja de ser una contradicción desde la óptica liberal. Pero dicha contradicción no parece perturbar a Rawls, interesado, como Kant, sobre todo en sumar a cuantos más estados mejor en el respeto a una ética internacional que, si bien no aspira a una utópica paz perpetua, sí pretende minimizar los conflictos internacionales, tal y como también soñaba el filósofo de Königsberg. Pero Rawls tampoco puede evitar una segunda y más grave contradicción en su respeto a los países iliberales aunque decentes, y es que da por supuesto que los ciudadanos de esos estados aceptan, ni que sea tácitamente, la política iliberal de sus países. Eso puede ser cierto en algunos casos, pero de cualquier modo es imposible de comprobar, puesto que la política iliberal se basa precisamente en censurar la libertad política de los individuos.

Pues bien, Rawls no cree que el velo de ignorancia de los miembros de la posición original, la que ideó para *Teoría de la justicia*, incluya los asuntos relativos a la relación entre los pueblos. Por eso, en *El de-*

## Los principios de una ética internacional

«Como en el procedimiento empleado en *Teoría de la justicia*, consideremos primero los principios familiares y tradicionales de justicia entre pueblos libres y democráticos:

1. Los pueblos son libres e independientes, y su libertad y su independencia deben ser respetadas por otros pueblos.
2. Los pueblos deben cumplir los tratados y convenios.
3. Los pueblos son iguales y deben ser partes en los acuerdos que los vinculan.
4. Los pueblos tienen un deber de no intervención.
5. Los pueblos tienen el derecho de autodefensa pero no el derecho de declarar la guerra por razones distintas a la autodefensa.
6. Los pueblos deben respetar los derechos humanos.
7. Los pueblos deben observar ciertas limitaciones específicas en la conducción de la guerra.
8. Los pueblos tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones desfavorables que les impiden tener un régimen político y social justo o decente».

John Rawls, *El derecho de gentes*.

*recho de gentes*. Rawls propone una segunda posición original, esta vez formada por los pueblos «decentes» que habitan el planeta, con el fin de que sean ellos los que elijan los principios de la ética internacional.

Naturalmente, los miembros de esta segunda posición original desconocen a qué pueblo pertenecen (si son italianos, zulús, judíos, palestinos, o si su territorio es grande o pequeño, si tiene salida al mar, si posee riquezas naturales, etcétera). Todas esas particularidades las descubrirán solamente tras quitarse el velo. El velo que cubre a los re-

presentantes de los pueblos garantiza la imparcialidad en la elección de los principios éticos de la política internacional, y también garantiza -y esta es una razón de peso para que sean los pueblos y no los individuos los sujetos de la ética internacional- un mismo respeto a las concepciones de la sociedad justa que cada uno de los pueblos se esfuerza por realizar, del mismo modo que la imparcialidad en la primera posición original -la de la justicia local o nacional- exigía idéntico respeto a la libertad de los individuos de seguir una idea particular del bien.

Con estas premisas, el derecho de gentes que los miembros de la segunda posición original acuerdan se basa en unos principios muy similares a los que ya propuso Kant, incluyendo el deber de no agresión, la obligación de respetar los pactos cerrados o un deber de asistencia en caso de emergencia.

Pero el resultado no deja de ser decepcionante para los que esperaban un mayor compromiso contra las injusticias globales. Rawls renuncia a una justicia global, es decir, a una aplicación mundial de sus principios de libertad individual, igualdad equitativa de oportunidades y redistribución de la riqueza siguiendo el principio de diferencia, y propone una ética internacional que abandona el objetivo de extender la igualdad y la libertad que fundamentan los derechos humanos. Para Rawls, los derechos humanos no son derechos de los pueblos, sino derechos de los individuos. La única intromisión en la soberanía de los estados que Rawls permite está dirigida a impedir abusos flagrantes de los derechos humanos como los genocidios, y a ofrecer ayuda humanitaria en caso de catástrofes. Pero, como el mismo Rawls sentencia en relación a la justicia global, «una vez que se satisface el deber de asistencia y todos los pueblos tienen un gobierno liberal o decente, no existe razón para cerrar la brecha entre los promedios de riqueza de diferentes pueblos.» La desigualdad social y material, por muy grande que sea a nivel internacional, no es un asunto de la justicia como sí lo es a nivel nacional.

Pero, ¿por qué? Kant anteponía los derechos de propiedad a la redistribución económica, pero Rawls insiste en que ese argumento es inapropiado en su teoría de la justicia reservada para el interior de los estados. El rechazo a una justicia social global tiene ahora dos nuevas razones.

La primera es que Rawls parece convencido de que las desigualdades materiales entre los países tienen causas locales relacionadas con la cultura política y económica de cada pueblo libremente escogida por sus miembros, y no con circunstancias internacionales ligadas a la globalización o al abuso de poder por parte de los estados más fuertes. Es decir, la causa de las desigualdades globales es interna a cada país, de modo que no hay que buscar responsabilidades externas.

> Creo que las causas y las formas de la riqueza de un pueblo radican en su cultura política y en las tradiciones religiosas, filosóficas y morales que sustentan la estructura básica de sus instituciones políticas y sociales, así como en la laboriosidad y el talento cooperativo de sus gentes, fundados todos en sus virtudes políticas [...] Los ejemplos históricos parecen indicar que países con recursos escasos, como Japón, pueden ser prósperos. Mientras que países con recursos abundantes, como Argentina, pueden afrontar grandes dificultades.

Por esa razón, la redistribución global de la riqueza es, en sí misma, una injusticia, porque quita a unos lo que legítimamente se han ganado para dárselo a otros que no se lo merecen.

Para ilustrar normativamente su tesis, Rawls propone que imaginemos a dos países, uno industrializado y otro que prefiere vivir felizmente del pastoreo, entre los que se produce, con el tiempo, una profunda desigualdad económica.

Si suponemos que ambas sociedades son liberales o decentes y sus pueblos libres y responsables, con capacidad de tomar sus propias decisiones, ¿debería cobrarse un impuesto al país industrializado para ayudar al otro país? Según el deber de asistencia, no habría impuesto alguno y ello parece justo; pero con un principio de distribución global sin objeto específico habría impuestos mientras la riqueza de un pueblo fuese menor que la del otro, lo cual parece inaceptable.

La segunda razón para rechazar el igualitarismo global proviene de los sentimientos de reconocimiento de las personas. Según Rawls, la justicia distributiva debe existir allí donde unas personas se sienten discriminadas o estigmatizadas por la desigualdad. Pero este no es el caso, según él, de las relaciones internacionales, ya que si los pueblos eligen libremente la importancia que dan a su nivel de riqueza (si prefieren trabajar y ahorrar más, o si prefieren trabajar y ahorrar menos), entonces nada hay de injusto en los resultados desiguales de esas elecciones libres.

Rawls se enfrenta aquí a un doble problema. Por un lado, no está nada claro que todos los estados escojan libremente su situación económica, puesto que a menudo los países más ricos imponen su voluntad económica al resto. Y, por otro, tampoco está claro que las diferencias culturales o de nacimiento deban comportar obligaciones y responsabilidades tan severas para los individuos. Si las personas no son responsables de nacer en una familia rica o pobre, como Rawls afirma en *Teoría de la justicia* (y, por eso, los niños pobres merecen una educación y una sanidad públicas costeada por todos los ciudadanos de su mismo estado), ¿por qué tienen que asumir, en cambio, todas las consecuencias de nacer en un país pobre? Estas y otras objeciones de tipo cosmopolita a la obra de Rawls, con las réplicas por parte de los defensores del estatismo, son las que están alimentando en la actualidad el debate de la justicia global y a las que nos referiremos en la tercera parte de este libro.

# La sombra de Rawls es alargada

## El bien y la justicia. El debate con los comunitaristas

Una de las principales críticas que ha recibido la obra de Rawls es que ofrece una teoría de la justicia que no se fundamenta en una teoría del bien. Rawls piensa que debemos encontrar una concepción de la justicia que no se derive de ninguna concepción del bien. De lo contrario, la justicia no sería imparcial y, por tanto, ni trataría a todos los individuos y a todas las ideas del bien con igualdad, ni obtendría el respaldo necesario de los individuos, grupos religiosos y éticas seculares diversas que forman las actuales sociedades plurales. Una justicia a imagen y semejanza de una determinada ética religiosa o secular, o de una opción política concreta, o de una concepción del mundo particular, no lograría el consenso necesario que necesita toda idea de justicia para que sea estable. El problema, sin embargo, es dar con esa justicia *universal* que Rawls anhela.

Las filosofías comunitaristas, que parten de la convicción de que no existe una ética universal, sino que toda concepción del bien es siempre relativa a una comunidad, creen que las ideas de justicia son insepa-

rables de las ideas del bien, que lo que se entiende como justo o injusto depende de lo que se cree que es bueno o malo. ¿Por qué iba a aceptar la igualdad de oportunidades alguien que cree que las mujeres tienen un papel social distinto al de los hombres, o que las castas deben determinar el orden social? La igualdad de oportunidades es un principio de justicia que convence tan solo a quien tiene la creencia moral de que los hombres y las mujeres deben tener los mismos papeles sociales, y que la sociedad no está dividida en castas. Lo bueno informa de lo justo. De otro modo, ¿de dónde salen los principios de justicia? ¿De la chistera de Rawls?

Existen dos importantes motivos que explican la testarudez de Rawls por priorizar la justicia sobre el bien: una visión anti-perfeccionista de la justicia, y la atribución de responsabilidad personal a los individuos. En el primer caso, el objetivo es evitar el dominio político de alguna forma de perfeccionismo. El perfeccionismo, tal como él lo define, identifica los intereses o las necesidades *esenciales* de la persona con una visión particular del bien o de perfección humana. En consecuencia, una teoría de la justicia basada en una concepción perfeccionista de la persona o de la sociedad debería promover esa visión particular del bien por encima de cualquiera otra. Sin embargo, una sociedad de ese tipo, dominada políticamente por una idea excluyente de bienestar o de felicidad, no respeta a las personas que no comparten las idea del bien preponderantes. Por esa razón, Rawls apuesta por una *concepción política* de la persona y de la justicia, para no comprometerse con una idea perfeccionista del bien que le llevaría a faltar al respeto a los ciudadanos libres e iguales.

En el segundo caso, la prioridad de la justicia sobre el bien permite, además, que los ciudadanos se responsabilicen de sus deseos, preferencias e ideas del bien, puesto que todo tipo de deseo o de acción personal que persiga una idea determinada y particular del bien deberá ajustarse a las exigencias de lo justo o correcto. Se quiere evitar así

que las opiniones mayoritarias o muy intensas que, en un momento dado, dominen la vida social sobre, por ejemplo, el sexo, las relaciones humanas o los privilegios de las mayorías y los grupos de poder, se impongan a una concepción previamente pactada en una situación presidida por juicios meditados entre personas consideradas iguales.

Rawls también esgrime un argumento político diferente para priorizar la justicia sobre el bien, y es que está convencido de que a las diversas ideas perfeccionistas del bien que conviven en las sociedades plurales les conviene racionalmente aceptar unos principios imparciales de justicia que les permitan desarrollar en libertad su propia concepción de la vida buena. De otra manera, una de estas visiones perfeccionistas, la más poderosa social y políticamente, se acabaría imponiendo a las demás (paradójicamente, podría ser por medio de la fuerza antes que de la convicción), lo que arruinaría la pluralidad de formas de vida y de comprensión del bien humano que caracteriza a las sociedades actuales, *el hecho del pluralismo*, y que, según Rawls, es un bien que hay que preservar.

Ahora bien, el precio que hay que pagar para conseguir esa convivencia estable y pacífica en las sociedades plurales es que las ideas perfeccionistas y objetivas del bien humano acepten que el bien que *seguimos en la vida privada no puede imponerse en la vida pública*. La determinación del bien colectivo es un papel reservado a la democracia, y la teoría de la justicia de Rawls no es sino el intento de ofrecer un marco estable y justo, aceptado por todos los individuos racionales y razonables, para que todas las concepciones del bien que puedan y quieran asumir como propia la separación entre las esferas privada y pública puedan desarrollarse con libertad y respeto mutuo.

Naturalmente, a esa propuesta liberal no le han faltado objeciones desde las filas del perfeccionismo ético y político, tanto desde algunas éticas religiosas como desde la filosofía comunitarista, que pronto in-

sistieron en que resulta contradictorio, si no esquizofrénico, escindir el bien humano objetivo en función de si estamos en una esfera privada o en una pública.

Los críticos a Rawls han encontrado un terreno fértil en la prioridad de lo correcto sobre lo bueno para lanzar sus ataques. Algunos de ellos son liberales que se apartan de la doctrina rawlsiana, como Will Kymlicka o William Galston, pero la mayor parte pertenecen a la corriente comunitarista. La objeción comunitarista de Michael Sandel, por ejemplo, es una de las más destacadas. Sandel, en su libro *El liberalismo y los límites de la justicia*, argumenta que Rawls no puede pretender que los individuos se vean a sí mismos como libres e iguales en la posición original si no existe en la comunidad el valor positivo de la libertad personal y la igualdad social. De otro modo, Rawls caería o bien en un formalismo abstracto y carente de sentido desde un punto de vista moral o bien en la contradicción de suponer una unidad moral del yo previa al único contexto que puede configurar concepciones morales en el individuo: la comunidad. Para Sandel, no es posible definir una unidad del yo independientemente de que ese yo pertenezca a una comunidad histórica particular que le identifica y le dota de finalidades morales. Los valores no son un sistema de preferencias que la persona escoge libremente. La persona no es independiente de sus valores, como estos no son independientes de la comunidad que los crea. Para Sandel, un yo separado de sus finalidades, el yo deontológico de Rawls, «privado completamente de su carácter, es incapaz de autoconocimiento en un sentido moralmente relevante. En tanto que el yo aparece desencarnado y esencialmente desposeído, la deliberación sobre los fines propios puede ser un ejercicio de arbitrariedad». Recuperando una expresión de Alasdair MacIntyre, otro comunitarista como Sandel, se puede decir que, para los comunitaristas, la persona moral rawlsiana es un fantasma, y los fantasmas no existen.

Es cierto que la inclusión de la autonomía moral entre las características de los miembros de la posición original que Rawls dibujó en *Teoría de la justicia* permite la crítica certera de Sandel. Pero también es cierto que la modificación que Rawls realiza años después en *El liberalismo político* rebaja el impacto de esa crítica. Aun así, Sandel puede insistir en que, en esta segunda obra, se presupone que las ideas del bien pueden acomodarse, desde sus mismos presupuestos, a una cultura política democrática, cosa que a menudo no es posible, precisamente porque existen ideas del bien que son antidemocráticas. Sandel considera que lo que hay que hacer es propagar ideales éticos compatibles con la democracia, y no seguir insistiendo en algo que es improbable que suceda: que los ideales antidemocráticos existentes busquen razones internas para acomodarse a unos principios de justicia que incluyen (o que se basan en) valores políticos democráticos.

Otros autores de la órbita comunitarista también han dirigido sus críticas a la concepción rawlsiana de la persona como libre e igual desvinculada de un contexto ético particular. Así, por ejemplo, Charles Taylor piensa que no es posible que, en la posición original, la persona pueda adoptar un punto de vista imparcial sobre la moral y la justicia aun habiendo deliberado correctamente sobre todos los valores en juego. Según el filósofo canadiense, la persona está imbuida de una diversidad de aspectos morales (*diversity of goods*), como la integridad personal, la compasión, la justicia, la amistad, etcétera, que no puede unificar coherentemente en un plan racional de vida dominado por la justicia. La incompatibilidad entre estos diversos bienes morales es demasiado común como para dar opción a una unidad permanente de criterio.

Bernard Williams también insiste en que la imparcialidad no resulta una interpretación adecuada de la justicia porque representa deficientemente el dominio de los fenómenos morales. La experiencia

## Lo bueno define a lo justo, y no al revés

«Y esta salvedad implica, naturalmente, no solo que el liberalismo tiene, de hecho, una concepción del bien que trata de imponer política, jurídica, social y culturalmente siempre que puede, sino también que, al hacerlo, reduce en grado sumo su tolerancia hacia las concepciones opuestas del bien en el ámbito público.»

Alasdair MacIntyre, *Justicia y racionalidad.*

«Cuando la palabra *bueno* designa el fin primordial de una teoría consecuencialista y lo justo se decide simplemente por la importancia instrumental para ese fin, entonces hemos de insistir efectivamente en que lo justo puede tener prioridad sobre lo bueno. Pero cuando usamos la palabra *bueno* en el sentido en que la usamos aquí, cuando significa todo lo que una distinción cualitativa señala como más elevado, entonces cabría decir que se da el caso contrario, esto es, que lo bueno tiene siempre prioridad sobre lo justo [...] que lo bueno es lo que, con su expresión, da sentido a las reglas que definen lo justo.»

Charles Taylor, *Las fuentes del yo.*

moral consiste en la parcialidad, en pensar que una acción es mejor que otra, no en que todas pueden ser igualmente buenas. Por tanto, es absurdo esperar que los miembros de la posición original sean imparciales respecto a cuáles deben ser los principios de la justicia o a cómo estos tienen que regular las diferentes concepciones del bien que existen en una sociedad plural. En consecuencia,

el hábito de la filosofía moral, particularmente en su forma kantiana, de tratar a las personas en abstracto respecto a su carácter, no es tanto un mecanismo legítimo para afrontar un aspecto del pensamiento como una interpretación errónea, porque omite tanto lo que limita como lo que ayuda a definir este aspecto del pensamiento.

Rawls se defiende de estas críticas recodando que él no está imaginando a personas físicas que deliberan sobre sus circunstancias y creencias particulares en una situación real. Las experiencias morales reales no son la base de la teoría de la justicia que Rawls propone. Como él mismo declara,

> nuestro razonamiento no nos compromete con una doctrina metafísica particular acerca de la naturaleza del yo más de lo que nuestra participación en una obra teatral, haciendo, pongamos por caso, de Macbeth, o de Lady Macbeth, nos comprometería a pensar que somos realmente un rey o una reina embarcados en una lucha desesperada por el poder político.

Lo que es importante en la concepción moral de la persona no es su presencia encarnada, sino su capacidad para representar la imagen sobre la que se debe proyectar nuestra concepción de la igualdad moral. Eso no significa que debamos ignorar los aspectos psicológicos de la personalidad moral. Una teoría filosófica o ética que imaginase a una persona que piensa y actúa de forma contraria a los dictados de la psicología la invalidaría como teoría normativa. Pero una teoría normativa sobre la personalidad moral no se puede reducir a la psicología moral. Es normativa porque quiere proyectar una imagen moral

del tipo de persona que vale la pena ser y, como consecuencia, de los atributos morales de la persona que vale la pena defender y proteger colectivamente. Por esa razón, Rawls piensa que la crítica comunitarista no altera el propósito de su teoría.

Por otro lado, Rawls no pretende que su concepción de la persona, la imagen sobre la que proyectar nuestro sentido de la igualdad moral, dependa de algún tipo de verdad ética, sino de la legitimidad pública. Una legitimidad pública que no se adquiere sociológicamente, es decir, a través de un consenso fáctico o real, sino políticamente, a través del compromiso con una determinada idea de ciudadano que Rawls espera que obtenga el máximo reconocimiento público dentro de una cultura democrática occidental. Esta es la concesión que Rawls hace a los comunitaristas, y no es poca: la aceptación de que su concepción de la justicia no es tan universal como parecía desprenderse de la lectura de *Teoría de la justicia* de 1971. Por eso, en 1993, en su segundo gran libro, *El liberalismo político*, en que insiste con vehemencia en que su visión de la justicia es política y no metafísica, deja claro que la justicia como equidad o imparcialidad que defiende tiene sentido tan solo en sociedades occidentales y democráticas, es decir, en las sociedades que han asumido como propios los valores políticos de la libertad y la igualdad. El debate, por tanto, debe centrarse en si la concepción política de la persona que Rawls defiende como fundamento de la justicia responde todavía a un ideal metafísico o perfeccionista, como creen el grueso de los comunitaristas y los liberales perfeccionistas (que defienden que la autonomía moral y el escepticismo moral son ideales éticos superiores), o si se puede reducir a un ideal político que no se compromete con ningún ideal ético superior, como mantiene Rawls.

A medio camino entre el comunitarismo y el liberalismo, Ronald Dworkin ha propuesto una particular e interesante concepción de la moralidad pública. Como buen liberal, comparte con Rawls el deseo

de que la acción del Estado se mantenga neutral respecto a las concepciones particulares del bien, pero admite que este tipo de neutralidad no se puede basar en un anti-perfeccionismo político, porque –y aquí Dworkin se coloca del lado de los comunitaristas– detrás de toda concepción de la justicia tiene que haber un compromiso ético individual que dé fuerza categórica a los mandatos del derecho. La fundamentación de la concepción rawlsiana de la persona en los ideales «latentes en la cultura pública de una sociedad democrática» es insuficiente para obtener un sólido consenso moral, ya que, según Dworkin, la historia de toda comunidad incluye tanto la tradición como la controversia.

Dworkin cree haber encontrado esa fuerza categórica capaz de impulsar un sentido neutral de la justicia en una *ética del desafío* (que según él debería caracterizar a todo liberal) que tiene su contrapunto en una ética del impacto. El perfeccionismo y el utilitarismo siguen una ética del impacto para llegar a los principios de justicia. El uso del bienestar, de las preferencias o de las virtudes morales como criterio de justicia supone valorar la bondad de una vida en función de las consecuencias o el impacto de esa vida en el mundo. El impacto producido por la vida de una buena persona es la diferencia que su vida produce en el valor objetivo del mundo. La idea es que una vida puede tener más o menos valor no porque vivirla de una manera particular sea intrínsecamente valioso, sino porque vivirla de un modo determinado tiene mejores consecuencias que vivirla de otro.

En cambio, la ética del desafío no otorga la bondad de una vida a las consecuencias que esta tiene en el mundo, sino que adopta el punto de vista aristotélico que afirma que una vida buena posee el valor inherente de un ejercicio ejecutado con destreza. La bondad de una vida reside en la superación del desafío de vivir. Por tanto, el objetivo de la justicia basada en la ética del desafío no puede ser ni aumentar

ni igualar el bienestar de las personas. Toda concepción del bienestar supone una concepción de los recursos que hacen falta para obtener ese bienestar. Lo que hay que distribuir son los recursos necesarios para afrontar los desafíos, y puesto que la igualdad moral exige tratar con igualdad a todas las personas en lo que es moralmente relevante para llevar una vida buena, la ética del desafío propone que la *igualdad de recursos* sea la mejor interpretación de la justicia distributiva.

La ética del desafío logra, de esta manera, conciliar ética y política en una sola visión liberal e igualitarista de la justicia. Es liberal por cuanto nadie decide en qué debe consistir el desafío de una vida buena excepto la propia persona. Y Dworkin cree eludir los ataques comunitaristas a la concepción rawlsiana de la persona por cuanto las personas que se comprometen con la ética del desafío son personas reales (a diferencia de los miembros de la posición original en Rawls), son personas que, desprovistas de cualquier tipo de velo, saben todo lo que la gente real sabe sobre sus propios intereses, convicciones y situaciones. Lo único que ahora hace falta para que la ética del desafío funde una teoría de la justicia basada en la igualdad de recursos es que sea ampliamente compartida por los miembros de la sociedad. Dworkin piensa que todos los ciudadanos de talante liberal deberían entender que la ética del desafío representa adecuadamente sus convicciones sobre la mejor forma de combinar la moral pública (la justicia) y la moral privada. «Los liberales éticos son gente real: se trata de ustedes y de mí, y de otros centenares que puedan bastar para representar todas las variantes principales de las convicciones éticas concretas en las comunidades políticas que nos son familiares».

La personalidad moral no puede ser un ideal que compartimos de forma abstracta pero que no seguimos en nuestro comportamiento cotidiano. Para Dworkin, el liberal ético es alguien que, además de tener un interés básico en perseguir su propio bien, no desea más re-

cursos de los que le corresponden por justicia. Como persona racional que es, espera que una parte justa de los recursos para él sea la mayor parte posible, pero sabe que eso no le da derecho a negociar a favor de una teoría de la justicia que le asigne, a él, una porción mayor.

> Eso supondría gratuitamente que tener más está realmente en los intereses de aquellos que, de hecho, tendrán más. Por nuestra parte, no pensaremos que tener más riqueza *esté* en los intereses de la mayoría a no ser que el modelo de asignación sea justo.

Una teoría de la justicia solamente es buena si se trata de una teoría *correcta*, pero esa superioridad de lo correcto sobre lo bueno no obedece a una prioridad de la justicia sobre el bien, sino a una fusión de ambos en la figura del liberal ético. Esa fusión permite esquivar la crítica comunitarista que denuncia a la concepción rawlsiana de la persona por mantener una moralidad pública (basada en las convicciones formales sobre la justicia) escindida de la moralidad privada (dominada por los compromisos personales con la vida buena).

La concepción política de la persona en Dworkin no es imparcial, como en Rawls. El compromiso político de la persona con la igualdad implica también un compromiso personal con la igualdad en la moralidad privada. La igualdad, esa *virtud soberana*, como la cualifica Dworkin, no puede ser únicamente una cuestión procedimental de elección de principios. Si realmente estamos comprometidos con la igualdad, este compromiso se tiene que reflejar en la perspectiva personal de la justicia.

La propuesta de Dworkin no elude la crítica comunitarista. Al contrario, apuesta por una concepción comprehensiva o sustantiva del bien como soporte de la justicia, pero no llega ser una concepción perfeccio-

nista, ya que no incorpora una visión amplia y completa de las virtudes y la excelencia humanas. Se limita a presuponer una teoría moral de la naturaleza humana. La visión kantiana de la persona como un ser libre e igual representa un ideal moral que, en el caso de Rawls, afecta a todos los miembros de la cultura democrática occidental, mientras que, en Dworkin, se restringe a los liberales éticos, pero esa concepción kantiana de la persona no es un ideal perfeccionista que nos dicta cómo debe ser una vida buena en el conjunto de nuestras vidas, sino que se limita, como explícitamente nos recuerda el liberalismo político de Rawls, a decirnos cómo debe ser un buen ciudadano.

Recientemente, la filósofa Martha Nussbaum ha salido en defensa del liberalismo político y no perfeccionista de Rawls insistiendo en que la concepción de la persona como libre e igual no responde a un compromiso previo con ideales perfeccionistas sobre la superioridad moral de la autonomía personal o de cualquier otra idea liberal del bien, sino al respeto por las personas. Para respetar a las personas hay que respetar sus ideales morales. Por eso, en política hay que defender el derecho de todos y cada uno a perseguir los ideales morales y religiosos propios siempre que no pretendan monopolizar el espacio público, lo que implica que la política debe proteger la misma libertad de todos. Eso no significa que la libertad y la igualdad sean, en sí mismos, ideales morales perfeccionistas y que, por tanto, no vinculan a quienes siguen ideales diferentes u opuestos. Los que utilizan sus ideales perfeccionistas para denigrar a los demás o para negarles las mismas oportunidades de ocupar el espacio público, por ejemplo porque su ética o su religión discrimina a los individuos



La filósofa estadounidense Martha Nussbaum.

por su condición de sexo, etnia, orientación sexual o religiosa, etc., están faltando al respeto a los demás. El liberalismo político consiste en fundamentar la política en el respeto igualitario a los demás, no a las doctrinas que estos mantienen o a sus fundamentos filosóficos o metafísicos. El respeto a las personas exige que la política trate a todos con igualdad y les permita seguir libremente sus ideales morales y religiosos. Para fundamentar ese respeto no se necesita un ideal perfeccionista sobre la excelencia y las virtudes morales que una persona debe alcanzar. Basta con aceptar que vivir en sociedad nos obliga a ser respetuosos con los demás.

## La prioridad de la libertad. Los debates con marxistas y ultraliberales

En los últimos tiempos, las teorías de la justicia han intentado combinar las ideas de libertad y de igualdad con la intención de no lesionar las exigencias morales de ambas. En este sentido, la obra *Teoría de la justicia* de Rawls ha representado el esfuerzo más valioso de revalorización de la igualdad dentro de una concepción de la justicia que garantiza la defensa de las libertades básicas de los individuos.

No obstante, la obra del filósofo de Harvard no ha escapado a las críticas que le acusan de priorizar excesivamente el valor de la libertad y de no darse cuenta de que las libertades pueden quedarse en meramente formales si no se garantiza a los ciudadanos una cierta seguridad material. Esta es la crítica que le dirigió H. L. A. Hart al poco de publicarse su obra, y que tanto recuerda a la que Marx y Engels lanzaron contra las libertades burguesas en su *Manifiesto comunista* de 1848.

¿Cómo se podría defender Rawls de esta objeción? Expone dos razones por las que los factores económicos no tienen que entrar en

la definición de la libertad. Para empezar, el primer principio, el que garantiza la libertad, debe tener una prioridad absoluta sobre cuestiones de eficiencia o de utilidad general, de forma que ningún criterio basado en la eficiencia económica pueda modificar el contenido y la defensa de las libertades individuales básicas: «En la justicia como equidad, los principios de la justicia son prioritarios a las consideraciones de la eficiencia». Por ejemplo, no se deben sacrificar libertades individuales en nombre de la economía del país.

En segundo lugar, Rawls aleja los factores económicos del primer principio de justicia para asegurar que todos los individuos gocen de las libertades consideradas básicas. En este sentido, incluir más libertades de las necesarias o, por ejemplo, aspectos ligados a la economía, provocaría amplias zonas de conflicto interpersonal que podrían abortar el consenso que requieren los principios de justicia.

No obstante, al evitar que las consideraciones económicas puedan poner en peligro la libertad, Rawls también impide que se garanticen los recursos económicos de la libertad. El precio para que la eficiencia no condicione el contenido de las libertades básicas se paga con el aislamiento de los factores económicos en la defensa de una igualdad en las libertades básicas. Ahora bien, con ese aislamiento, ¿no podemos obtener un resultado tan contra-intuitivo como el que queríamos evitar con la inclusión de los factores económicos en la defensa de las libertades? Si alterar las libertades básicas por razones de eficiencia resulta moralmente inaceptable, limitar la defensa de esas libertades a su aspecto meramente formal o jurídico, ¿no se convierte también en inaceptable desde un punto de vista moral, sobre todo si al defender las libertades solo jurídicamente unos grupos o individuos acaban disfrutando efectivamente de ellas mientras que el resto, los menos afortunados socioeconómicamente, se quedan con la miel en los labios?

Rawls no ofrece otra alternativa a ese contrasentido que el principio de diferencia como regulador de las desigualdades socioeconómicas. El principio de diferencia declara que cualquier cambio en la economía debe favorecer a los menos afortunados. Los menos afortunados son los más pobres en una sociedad determinada. A priori, el principio de diferencia conserva el valor de la eficiencia sin permitir aparentemente grandes desigualdades socioeconómicas. Sin embargo, dicho principio es susceptible de ser interpretado de una forma poco halagüeña para alguien comprometido con la igualdad, puesto que es compatible con desigualdades abismales a cambio de que los menos afortunados mejoren mínimamente. Esto es así, además, porque el principio de diferencia establece comparaciones interpersonales en términos absolutos, pero no relativos, es decir, considera que un aumento de los ingresos de la persona menos favorecida justifica cualquier aumento en las más favorecidas, sin importar si la desigualdad crece o decrece entre ellas.

Con el fin de evitar este resultado poco igualitarista, Rawls introduce dos medidas tendentes a disminuir la desigualdad. La primera de ellas aparece en un texto de 1982 titulado *Las libertades básicas y su prioridad*, y consiste en «incluir en el primer principio de la justicia la garantía de que las *libertades políticas*, y solo esas libertades, sean aseguradas *equitativamente*.» Piensa que fortaleciendo la igualdad en el acceso al poder político, los grupos sociales menos favorecidos podrán llegar a legislar y gobernar con más facilidad y utilizar así las instituciones para impedir, democráticamente, una desigualdad excesiva. El refuerzo de las libertades políticas garantizará una mayor justicia social. Rawls es heredero de la tradición liberal que prefiere reforzar las libertades políticas antes que intervenir directamente en la economía. De este modo, Rawls cree haber encontrado una fórmula capaz de responder a la crítica que afirma que las libertades básicas pueden convertirse en papel mojado para los más pobres.

El valor equitativo de las libertades políticas significa que esas libertades, y solo esas, tienen que ser iguales para todos los ciudadanos independientemente de su posición social y económica, es decir: tienen que ser aproximadamente iguales, o al menos suficientemente iguales, en el sentido de que todos los individuos posean una oportunidad equitativa de alcanzar un cargo público y de influir en el resultado de las decisiones políticas. Esta idea de oportunidad equitativa es paralela a la de igualdad equitativa de oportunidades del segundo principio de justicia.

Consciente, seguramente, de la posible reducción de la igualdad de oportunidades a un principio meramente formal, pero sabedor también de la injusticia que eso supone en la intención de mitigar las desigualdades socioeconómicas, Rawls eleva la igualdad de oportunidades en el acceso al poder a la categoría de primer principio de justicia. Sin embargo, se le escapa el hecho de que existen factores indisociables de una democracia que imposibilitan un verdadero acceso equitativo a los cargos públicos. Los grupos de presión, la tendencia de las clases sociales mayoritarias a imponer sus intereses, el volumen excesivo de los estados modernos, que minimiza la importancia de la participación política, entre otros factores, impiden que podamos depositar una gran confianza en el acceso al poder como panacea para resolver los problemas de desigualdad socioeconómica.

Por otra parte, la idea de ampliar el valor equitativo de la libertad al resto de libertades, y no solo a las políticas, le parece a Rawls inaceptable por tres razones: sería «o irracional o superflua o socialmente divisoria». Sería irracional porque la igualdad económica es ineficiente: todos acabarían siendo más pobres, ya que desaparecerían los incentivos a producir más y mejor. También sería superfluo, puesto que el principio de diferencia ya se encarga de evitar que los ingresos de los más pobres disminuyan si la economía general va bien. Final-

## El valor de la libertad

La idea del valor equitativo de las libertades políticas plantea otra cuestión, a saber: ¿por qué no asegurar el valor equitativo de todas las libertades? Esta propuesta de una amplia garantía del valor equitativo de todas las libertades básicas lleva la idea de igualdad más lejos que los dos principios. A mi juicio, la idea de esta amplia garantía es irracional, superflua o divisiva. Consideremos de qué modo podría entenderse:

1. Si esa garantía significa que los ingresos y la riqueza han de ser distribuidos igualmente, es irracional: no permite que la sociedad satisfaga las exigencias de la organización social y la eficiencia. Si significa que ha de asegurarse un determinado nivel de ingresos y riqueza para todos con el fin de expresar el ideal del valor igual de las libertades básicas, es superflua, dado el principio de diferencia.

2. Si esa garantía más amplia significa que los ingresos y la riqueza deben distribuirse de acuerdo con el contenido de ciertos intereses considerados como centrales para los planes de vida de los ciudadanos, por ejemplo, el interés religioso, entonces es socialmente divisiva [...] terminaría en conflicto civil.

John Rawls, *La justicia como equidad. Una reformulación.*

mente, asegurar el valor equitativo de todas las libertades crearía una fuerte división social. Tomemos como ejemplo la libertad religiosa. Asegurar su valor equitativo consistiría en satisfacer todas las exigencias materiales de aquellos que consideran imprescindible peregrinar a los lugares santos, o construir catedrales, mientras que otros, que no generan intereses religiosos tan caros, recibirían muchos menos recursos, lo que provocaría la desconfianza general y la división social.

De este modo, Rawls sacrifica la idea de una mayor igualdad en su modelo de libertad. Esta es una conclusión dolorosa para los partidarios de una justicia social aún más igualitaria, pero Rawls considera que la igualdad debe equilibrarse con la eficiencia y la libertad. De no ser así, acabaríamos viviendo en una sociedad con una misma pobreza para todos, en la que los ciudadanos con estilos de vida más austeros deberían pagar los estilos de vida lujosos de los demás. Ambas cosas son injustas, y la ausencia de una mayor igualdad material es un mal menor para evitar esas injusticias superiores.

La otra medida para asegurar más igualdad aparece en *El liberalismo político*, como ya sabemos de 1993, y consiste en la necesidad de que un principio lexicográficamente anterior al primer principio de justicia asegure que:

> las necesidades básicas de los ciudadanos fueran satisfechas, al menos hasta el punto en que su satisfacción fuera necesaria para que los ciudadanos comprendieran lo que significa y fueran capaces de ejercer fructíferamente esos derechos y libertades. Ciertamente, un principio de este tipo ha de ser asumido a la hora de aplicar el primer principio.

Parece que esta vez Rawls sí responde a la crítica de Hart. Los ciudadanos deben tener las necesidades básicas satisfechas como condición para poder ser realmente libres. Lamentablemente, Rawls introduce este importante punto de manera breve y casi accidental: «no me extenderé aquí en este asunto ni en otros parecidos». Pero lo cierto es que admite que, sin cubrir las necesidades básicas de los ciudadanos, no puede haber una verdadera protección de sus libertades.

Inmediatamente surge el problema de cómo calcular el mínimo social, debido al hecho de que la garantía de ese mínimo podría provocar pérdidas de eficiencia económica y social. El nivel de renta mínima garantizada tendrá que ser limitado en el punto en que la eficiencia económica está en peligro, punto a partir del cual los menos favorecidos económicamente comenzarían a estar peor en términos absolutos con la renta mínima garantizada que sin ella. La suma de transferencias que implica el mínimo social tiene que ser «aquella que maximice las expectativas de la clase con renta inferior de forma compatible con la adopción de un ahorro apropiado y con el mantenimiento del sistema de libertades iguales». Philippe Van Parijs, un filósofo belga que ha estudiado a fondo esta cuestión, sugiere que el mínimo social tiene que adoptar la forma de una asignación universal. A ese tipo de asignación hoy también se le llama renta mínima garantizada, renta universal, renta básica o renta ciudadana, y hay numerosas propuestas políticas para implantarla en muchas sociedades democráticas.

En cualquier caso, una renta mínima garantizada o una asignación universal no debería poner en peligro, desde la perspectiva de Rawls, las exigencias económicas y sociales de la eficiencia, ya que esta también garantiza que los menos afortunados puedan estar mejor de lo que estarían en una sociedad con igualdad económica.

A pesar de todo, la inclusión de un principio anterior a los otros dos consistente en alcanzar un grado significativo de protección económica para todos los ciudadanos es una concesión de Rawls a las críticas de la izquierda. Sin embargo, algunos marxistas siguen recriminándole su pretensión de que se pueda alcanzar la igualdad *sin lágrimas*, como señala Alex Callinicos. La teoría de la justicia de Rawls pretende construir una sociedad más igualitaria a partir de un cambio en las instituciones, lo cual sería una modificación fundamental, pero parece olvidarse de que ese cambio no se producirá si la sociedad no se

transforma radicalmente. Rawls afirma explícitamente que su teoría de la justicia es compatible tanto con una economía capitalista como con una socialista de plena intervención política en los mercados, puesto que lo que define a la justicia es el modo en que las instituciones tratan a los ciudadanos, no cómo está organizada la economía. «El saber cuál de estos sistemas y de las formas intermedias responde a las exigencias de la justicia no puede, según creo, determinarse de entrada. Presumiblemente, no hay una respuesta general a este problema».

Sin embargo, para los marxistas, la cuestión del sistema económico no es trivial en relación con la justicia de las instituciones. Para ellos, las relaciones capitalistas de producción sencillamente son incompatibles con la igualdad, de modo que la justicia no puede realizarse en una sociedad capitalista de mercado, puesto que la raíz de la injusticia es la explotación, o sea, la extracción del trabajo excedentario de los trabajadores asalariados, y esta no se elimina con la teoría de la justicia de Rawls. Con el principio de diferencia, tan solo se palían sus efectos. La teoría de Rawls construye un modelo normativo de legitimidad de las instituciones sociales, pero no cuestiona las estructuras de privilegio económico que existen en el mundo capitalista. Y si la justicia distributiva propuesta por Rawls ha de ser realmente efectiva, si la igualdad de oportunidades debe ser realmente equitativa, eliminando todos los obstáculos a la promoción personal, y si el principio de diferencia debe realmente disminuir las desigualdades económicas, eso solo es posible a costa del capitalismo, no con él.

El problema es saber si existe una alternativa al capitalismo que no desemboque en el autoritarismo político. Como reconoce Gerald Cohen, un marxista simpatizante de Rawls, en su libro *¿Por qué no el socialismo?*, sabemos que el capitalismo de mercado produce injusticias que una teoría de la justicia respetuosa con las libertades reales de los individuales no puede eliminar. El problema es que no sabemos

*ahora* cuál es la mejor alternativa. «Aun si las personas fueran o pudieran llegar a ser lo suficientemente generosas, no sabríamos cómo lograr, mediante reglas y estímulos apropiados, que la generosidad se convirtiera en el motor de la economía, en contraste con el egoísmo humano, que sí sabemos muy bien cómo canalizar».

Por otra parte, la prioridad de la libertad también ha recibido la crítica de la filosofía liberal más alejada del marxismo. El representante más incisivo del ultraliberalismo crítico con la obra de Rawls ha sido su colega en la Universidad de Harvard Robert Nozick. En su libro *Anarquía, estado y utopía*, de 1974, Nozick recuerda a Rawls que la teoría de la justicia distributiva es inviable porque viola los derechos de propiedad adquiridos legítimamente.

Nozick utiliza un ejemplo con el que quiere ilustrar la intuición moral que hay detrás de su argumento. Imaginemos que un club de fútbol paga a Leo Messi los ingresos económicos que este le pide (Nozick pone como ejemplo al jugador de baloncesto Wilt Chamberlain, una estrella de su época). Supongamos que Messi no coacciona, ni roba, ni estafa a nadie con su petición. Pide unos determinados ingresos (muy elevados) y el club, con entera libertad, se los da a cambio de sus servicios profesionales. Según Nozick, si el intercambio comercial es libre por ambas partes, los emolumentos que recibe el jugador son suyos. Tiene derecho a ellos porque emanan de su libertad, a la que tiene un derecho natural y prioritario a cualquier otro. Tras la firma del contrato, nadie puede exigir a Messi (por supuesto, tampoco el Estado) una parte de sus ingresos (en forma, por ejemplo, de imposición fiscal). Si el Estado obliga al jugador a pagar impuestos derivados de su contrato o de su actividad profesional, le está robando, está violando los derechos fundamentales que emanan de su libertad.

El argumento más filosófico, basado en las ideas de John Locke, del siglo XVII, dice lo siguiente. Si aceptamos que las personas son dueñas de sí mismas (ni el Estado ni la sociedad pueden «utilizarlas» en sentido kantiano, es decir, no pueden usarlas como medios para fines colectivos), entonces deberíamos aceptar que las circunstancias favorables de las personas, como sus talentos, también les pertenecen. Les pertenecen sus talentos y, *además*, el fruto de lo que libremente hagan con ellos sin violar la libertad de los demás. Así pues, si hemos adquirido legítimamente una propiedad, cualquier intento de redistribuirla en nombre de un bien superior es una injusticia. Por eso, el único Estado tolerable es el *Estado mínimo*, «limitado a las funciones de protección de todos los ciudadanos contra la violencia, el robo, el fraude, y la de hacer cumplir los contratos». El Estado mínimo incluye los servicios de seguridad ciudadana (policía, ejército...) y el sistema judicial que garantiza la legitimidad de las transacciones libres entre los individuos y que castiga la violación del derecho fundamental (el derecho a la libertad y la propiedad personal) del cual emanan todos los demás. Para Nozick, el Estado mínimo o ultraliberal es el único que respeta la libertad. Cualquier intento de crear un Estado social y de redistribuir la riqueza sin el consentimiento de los propietarios es una injusticia, un robo. La ayuda a los más desfavorecidos se limita a la beneficencia y la caridad.

Hemos visto la respuesta de nuestro filósofo en páginas anteriores. Rawls no pone en duda la legitimidad de los contratos realizados entre personas libres, pero no comparte la asunción de que exista un derecho natural a la propiedad privada. Debemos esperar que se cumplan las expectativas que una sociedad justa nos permite tener, entre las cuales está el respeto a los contratos libres. Pero los principios de justicia son los que definen lo que es legítimo esperar. El talento y el esfuerzo no tienen un valor moral intrínseco que justifique un determinado modelo de retribución económica. Tenemos derecho a

obtener ganancias tan solo si con ello se mejora la situación de los que están peor, tal como se describe en el principio de diferencia. Esas son las expectativas que una sociedad justa nos permite tener. Pero no existe un derecho moral a obtener cualquier tipo de ganancia con nuestra libertad personal.

## Los límites de una igualdad justa. Un debate con los igualitaristas liberales

Uno de los logros indiscutibles de la obra de John Rawls ha sido la revitalización del concepto de igualdad en la filosofía moral y política de los últimos años, con lo que ha dejado de ser monopolio de las ideologías que han recorrido con mejor o peor fortuna todo el siglo xx y ha vuelto al rigor analítico y conceptual de la filosofía. Además, con la virtud añadida de armonizar el valor de la igualdad con los valores de la libertad y la eficiencia: un esfuerzo no siempre valorado con suficiente comprensión.

No hay duda, pues, de la influencia de la teoría de la justicia de Rawls en el pensamiento igualitarista actual que, de algún modo, se ha construido, y aún continúa construyéndose, siguiendo, o bien alejándose, de la estela trazada por el filósofo de Harvard.

El principal argumento rawlsiano a favor de la igualdad se basa, como ya hemos visto, en el hecho de que son inmerecidas las circunstancias que rodean y afectan a las personas y que estas no controlan o no han podido controlar. Es el conocido argumento de la rectificación del azar. Puesto que nadie merece los resultados incontrolables de su vida, y puesto que parte de lo que nos lleva a padecer las desigualdades sociales no depende de nosotros –como haber nacido con unos talentos pobres, o en una sociedad que premia unos talentos y no otros, o crecer

en un entorno de pobreza, o llegar a ella por un accidente social–, está justificada una redistribución de la riqueza que compense esas desdichas, sujeta a las ventajas de la eficiencia, de forma que «las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad». Es el ya conocido principio de diferencia.

Tanto la igualdad de oportunidades como el principio de diferencia desean «tratar a todos los hombres por igual en tanto que personas morales», de manera «que no pondere su participación en los beneficios y cargos de la cooperación social de acuerdo a su fortuna social o a su suerte en la lotería natural». Específicamente, la igualdad de oportunidades, a través de la educación y de otras intervenciones en el desarrollo de los más jóvenes, tiene como objetivo corregir las contingencias sociales que los individuos no pueden controlar, mientras que el principio de diferencia persigue la corrección de los efectos sociales de las desigualdades naturales. La justicia consiste en rectificar las desigualdades derivadas del azar social y natural.

Sin embargo, la argumentación rawlsiana genera interrogantes. Algunos autores de la órbita del igualitarismo liberal, aprovechando dicho argumento, han criticado a Rawls que no extraiga de él todas sus verdaderas consecuencias igualitaristas. Esa es la tesis que defiende Will Kymlicka. Según este filósofo canadiense, el argumento de la rectificación del azar implica una distinción entre *elecciones* personales (de las que hay que responsabilizar a los individuos) y *circunstancias* sociales y naturales (de las que no hay que responsabilizar a los individuos) que Rawls no refleja adecuadamente en su teoría de la justicia distributiva. Por ejemplo, en la teoría de Rawls, un enfermo no recibe compensación alguna por la mala suerte de haber perdido la salud (la recibe por ser pobre, pero no por estar enfermo), mientras que una persona que ha tenido que trabajar duro para labrarse el éxito social y económico que ahora disfruta puede acabar entregando parte

de sus recursos a personas cuya pobreza se debe a la holgazanería o a haber asumido libremente riesgos económicos extremos.

Autores como Gerald Cohen, Richard Arneson y John Roemer parten de la crítica de Kymlicka e insisten en que si la igualdad consiste en corregir todas las desigualdades inmerecidas, entonces la justicia distributiva debería exigir mucho más que lo estipulado en el segundo principio de justicia de Rawls. Cohen, por ejemplo, afirma que la igualdad de oportunidades es mucho más que una competición justa para legitimar una desigualdad merecida de resultados. La igualdad de oportunidades, con el argumento de la rectificación del azar en la mano, tiene la ambición de que las personas acaben con «posiciones sociales diferentes pero iguales», es decir: las únicas desigualdades tolerables son aquellas que se derivan de las «diferencias de gusto y elección, pero no las diferencias en las capacidades y los poderes sociales y naturales», puesto que estas últimas son inmerecidas. Cohen llama a esta versión de la igualdad de oportunidades «igualdad socialista de oportunidades». La desigualdad económica, por ejemplo, debería reflejar únicamente las diferentes elecciones de los individuos en cuanto al ocio y al trabajo; en ningún caso puede depender de factores moralmente arbitrarios o inmerecidos como haber nacido con ciertas habilidades naturales (que pueden incluir el carácter competitivo y una diferente propensión al esfuerzo, por ejemplo).

Richard Arneson, por su parte, considera que el argumento de la rectificación del azar conduce a lo que él llama un «prioritarismo sensible a la responsabilidad» (*responsability-catering prioritarianism*), la idea de que la justicia requiere que prioricemos el aumento del bienestar de los que poseen menos bienestar siempre y cuando no se trate de un bienestar inducido por la responsabilidad individual. Según Arneson, no es la mala suerte en sí lo que hay que compensar, sino el impacto de esa mala suerte en la vida o el bienestar de la gente, siempre que esté

en las posibilidades de la sociedad tal compensación. Nadie merece un bienestar inferior como resultado de la intervención de factores inmerecidos. El objetivo de la verdadera igualdad de oportunidades es que las personas dispongan de elecciones equivalentes –no necesariamente iguales, puesto que, por ejemplo, los más dotados de talento pueden optar a una educación superior inalcanzable para los menos dotados– pero con la misma expectativa de bienestar. Es decir, hay igualdad de oportunidades cuando el bienestar esperado de las elecciones realmente disponibles es el mismo para todos. Lo injusto es que alguien pueda optar –a través de una contingencia natural o social inmerecida– a un resultado social que proporcione un grado de bienestar inalcanzable para los demás. Estos deberían tener también a su disposición la posibilidad de optar a otro resultado social cuyo bienestar esperado fuese tan alto como el de cualquier otro. Por ejemplo, los cirujanos deberían reclutarse entre los que tienen talento y vocación para ello, pero no debería haber desigualdad de bienestar entre un cirujano y un basurero a menos que sus resultados sociales se deban a una responsabilidad personal. Una idea como esta sin duda va mucho más allá del segundo principio de justicia de Rawls, que no incluye la comparación interpersonal del bienestar como medida de la igualdad.

La versión de la igualdad de oportunidades que ofrece Roemer se inscribe, como las anteriores, en la corriente del llamado *igualitarismo de la suerte*, que considera que hay que compensar a los individuos por la mala suerte involuntaria (como que a uno le caiga un rayo encima, o tenga una enfermedad congénita, o su empresa se deslocalice), pero no por la mala suerte que puede sobrevenir a elecciones voluntarias (como perder una apuesta en el casino, o un negocio fallido, o acabar siendo pobre porque se ha preferido el ocio al trabajo), con la diferencia de que Roemer piensa que lo que propone realmente el argumento de la rectificación del azar no es una sociedad más igualitaria, sino una

sociedad justa desde el punto de vista meritocrático. Al fin y al cabo, el objetivo de la rectificación del azar que hay detrás de la justicia distributiva no es sino dar a cada uno lo que se merece, que no es otra cosa que legitimar ciertas desigualdades en función del mérito. Pongamos el caso de unos jugadores que apuestan en el casino. Tras un número significativo de apuestas, y respetando la igualdad de oportunidades, puede que unos jugadores se hagan millonarios mientras que otros se arruinan. Desde el punto de vista de la justicia distributiva, y permaneciendo fieles al argumento de la rectificación del azar, nada se debería hacer para evitar tamaña desigualdad final, puesto que es el resultado de una completa responsabilidad individual.

Ese tipo de resultado tan poco igualitario es el que ha llevado a algunos pensadores, como Elizabeth Anderson, Norman Daniels o Samuel Scheffler, a denunciar el fin contrario a la igualdad que se esconde en el igualitarismo de la suerte, así como también el mismo argumento de la rectificación del azar «tomado aisladamente». Scheffler y Daniels, por ejemplo, no creen que el igualitarismo de la suerte tenga en Rawls el apoyo que Kymlicka le atribuye. Según esos autores más próximos a la órbita rawlsiana, el argumento de la rectificación del azar no se puede valorar independientemente del conjunto de la teoría de la justicia, que está destinado a fortalecer una concepción de la igualdad como un ideal social y político irreductible a una simple regla distributiva. La igualdad no es primordialmente un ideal distributivo, y su objetivo no es corregir los infortunios involuntarios. Es sobre todo un ideal moral y político cuyo objetivo es presidir las instituciones sociales, resaltar el hecho político fundamental de que todos los miembros de la sociedad son igualmente importantes y merecen una igual consideración. Anderson ha resumido muy bien esa idea en su crítica al igualitarismo de la suerte desde el feminismo: la igualdad no es lo opuesto a la mala suerte involuntaria, sino a la opresión, a las

jerarquías heredadas del estatus social, las castas, los privilegios de clase y las rígidas estratificaciones sociales. En suma, la igualdad es lo opuesto a una desigual y antidemocrática distribución del poder.

Según Daniels, esa sería además la verdadera intención de Rawls con su formulación de la justicia como equidad: dotar a la sociedad de una teoría social y política gobernada por el principio de igualdad en el trato que todos los miembros de la sociedad se deben unos a otros. La igualdad es un ideal ético y político de *relación* entre los ciudadanos, no solamente una regla de *distribución* de la riqueza. Naturalmente, el ideal social y político de la igualdad tiene implicaciones distributivas, pero estas están al servicio del derecho a una igual ciudadanía y no son una mera compensación por las contingencias inmerecidas. El segundo principio de justicia, siendo un principio de justicia distributiva, sin embargo no debería entenderse al margen del primer principio o principio de igual ciudadanía. De esa manera, además, la teoría de Rawls se sustraería en parte a la acusación de ser una teoría más jurídica que política, de estar más preocupada por fundamentar éticamente las sentencias del Tribunal Constitucional que de ofrecer una propuesta política para un mundo presidido por las relaciones de poder, como le ha reprochado, por ejemplo, la filósofa posmarxista Chantal Mouffe.

Recuperemos ahora el ejemplo de la salud que Kymlicka invocaba contra la teoría igualitarista de Rawls. Según la concepción igualitarista de Daniels o Anderson, el segundo principio de justicia en la teoría de Rawls debería satisfacer las necesidades de salud de los ciudadanos con independencia de su origen conductual (si los enfermos son o no responsables de su mala salud, si, por ejemplo, son fumadores o han sufrido un accidente fortuito). Lo que dicho principio tiene que valorar es si la mala salud interfiere en la capacidad de las personas para participar como ciudadanos libres e iguales en la vida de la

## El objetivo es acabar con la opresión

«Las agendas de las teorías igualitaristas recientes se centran demasiado en la distribución de los bienes divisibles, asignados de forma privada, como ingresos y recursos, o bienes que se disfrutan en privado, tales como el bienestar. Esto deja de lado las agendas mucho más amplias de los movimientos políticos igualitarios existentes. Por ejemplo, las personas gays y lesbianas buscan la libertad de aparecer en público como lo que son, sin vergüenza ni temor a la violencia, buscan el derecho a casarse y a disfrutar de los beneficios del matrimonio, adoptar y mantener la custodia de los niños. Los discapacitados han llamado la atención sobre las formas en que la configuración de los espacios públicos los excluyen y los marginan, y han hecho campañas contra los estereotipos denigrantes que los tratan de estúpidos, incompetentes y patéticos. Por tanto, en lo que respecta tanto a los objetivos del igualitarismo como a lo que incluyen en sus agendas, los recientes escritos igualitaristas parecen extrañamente separados de los movimientos políticos igualitarios existentes.

¿Qué ha ido mal aquí? Argumentaré que estos problemas se derivan de una comprensión errónea del objetivo de la igualdad. La filosofía igualitarista reciente se ha visto dominada por la opinión de que el objetivo fundamental de la igualdad es compensar a la gente por la mala suerte inmerecida –por haber nacido con pobres dotes naturales, malos padres, personalidades desgraciadas, por sufrir accidentes y enfermedades, etc. Argumentaré que, al centrarse en corregir una supuesta injusticia cósmica, los recientes escritos igualitaristas han perdido de vista los objetivos claramente políticos del igualitarismo. El objetivo principal de la justicia igualitaria no es eliminar el impacto de la suerte inmerecida en los asuntos humanos, sino acabar con la opresión, que por definición se impone socialmente. Su objetivo positivo adecuado no es asegurar que todos tienen lo que se merecen moralmente, sino crear una comunidad en la que la gente mantenga relaciones de igualdad con los demás.»

Elizabeth Anderson, «What is the point of equality?», *Ethics*, n. 109.

comunidad. Si la enfermedad incapacita a las personas para el ejercicio de la igualdad y la libertad ciudadanas, entonces la justicia les debe una compensación con el objetivo de restablecer su condición de igualdad ciudadana, sin indagar en la biografía de los enfermos para dilucidar su culpa o responsabilidad al contraer la enfermedad. En palabras del propio Rawls, «el objetivo es recuperar a la gente por medio de la atención sanitaria para que vuelvan a ser miembros plenamente cooperantes de la sociedad».

Ahora bien, llegados a este punto, el igualitarismo rawlsiano parece haberse enredado en una argumentación circular. Rawls recurre al argumento de la rectificación del azar para suplir las carencias igualitaristas del primer principio de justicia. Sin embargo, ahora hemos descubierto que el argumento de la rectificación del azar o bien está al servicio de la meritocracia (y no de una sociedad más igualitaria) o bien (para no incurrir en el efecto meritocrático) debe ponerse al servicio del primer principio de justicia, que garantiza la igualdad formal en el uso de las libertades políticas pero no la igualdad real para un uso efectivo de esas libertades. Ejemplos: si los enfermos pueden ejercer sus derechos políticos y civiles, su igual ciudadanía tal como viene exigida por el primer principio de justicia, ¿por qué seguir pagando colectivamente el coste de su completa recuperación?; si los parados pueden votar y participar de la vida política y cívica, ¿por qué preocuparse de sus dificultades materiales?; si las mujeres no están formalmente discriminadas en la vida pública y laboral, ¿por qué ayudarlas socialmente en una decisión libre como la maternidad? Para entender por qué Rawls no aborda correctamente los problemas igualitaristas que él mismo suscita, debemos comprender mejor qué quiere decir cuando afirma que la justicia consiste en un contrato equitativo entre miembros cooperantes de la sociedad.

¿Qué nos convierte en miembros plenamente cooperantes de la sociedad? En la teoría de la justicia de Rawls, la cooperación social in-

cluye los términos equitativos de la cooperación, «términos que cada participante puede aceptar razonablemente, y a veces debería aceptar, siempre que todos los demás los acepten de igual modo. Los términos equitativos de la cooperación definen una idea de reciprocidad o mutualidad: todo el que cumple con su parte según lo exigen las reglas reconocidas debe beneficiarse de acuerdo con un criterio público y aceptado». Además, la idea de cooperación «incluye la idea de ventaja racional, o de bien, de cada participante. La idea de ventaja racional define aquello que persiguen los que participan en la cooperación para promover su propio bien». Por tanto, la cooperación se establece entre personas que dan y reciben en una proporción aceptada por ambas partes. El valor que preside la cooperación es la reciprocidad: doy a cambio de lo que recibo. La cooperación es equitativa en la medida en que no todos dan y reciben lo mismo, sino en función de lo que determina el principio de diferencia: los ricos deben dar más y los pobres deben recibir más. Sin embargo, ¿qué pasa si alguien no puede participar de la reciprocidad? ¿Qué ocurre si alguien no tiene nada significativo que ofrecer a los demás? ¿O si alguien utiliza su parte de la tarta o su ventajosa capacidad para producir dicha tarta con el fin de chantajear a los que no tienen nada o casi nada que echarse a la boca?

Esta tensión es la que denuncia Cohen en las motivaciones que Rawls atribuye a los miembros de la posición original para elegir el principio de diferencia como un principio de justicia. Cohen afirma que el principio de diferencia presupone un *éthos* igualitarista que Rawls no quiere reconocer. Según Cohen, un ciudadano comprometido con el principio de diferencia no puede necesitar, al mismo tiempo, incentivos basados en la desigualdad para producir más. Si es así, estamos ante una contradicción en las motivaciones de los miembros de la posición original. Si los miembros de la posición original son realmente igualitaristas, no deberían estar dispuestos a trabajar sola-

mente a cambio de un salario mayor o mucho mayor que los demás. Y si no son igualitaristas, entonces ¿por qué iban a elegir el principio de diferencia como un principio de justicia? Cabría preguntar a Rawls por qué los miembros de la posición original están dispuestos a ser equitativos y a apoyar el principio de diferencia y, en cambio, no están dispuestos a ser solidarios.

Cohen ofrece una alternativa. Piensa que la justicia debe permitir las desigualdades que produce la responsabilidad individual, aunque a menudo tales desigualdades sean demasiado grandes para satisfacer a un igualitarista. Por esa razón, la igualdad debe ser compensada con la fraternidad. La fraternidad implica un compromiso de ayuda a los demás. Ese compromiso debe basarse en la reciprocidad, pero no en la reciprocidad de las relaciones de mercado, en que los cooperadores buscan maximizar su propio beneficio, sino en una reciprocidad basada en el servicio mutuo. La persona fraterna no busca una recompensa económica, sino satisfacer el deseo de servir a los demás, un deseo que tiene un valor en sí mismo: deseo servir a los demás como parte de lo que es una vida buena para mí, y deseo al mismo tiempo ser servido por ellos (si es que a ellos les es posible). El objetivo de servir a los demás no es la codicia, sino la generosidad. La cooperación es valiosa por sí misma, no por los beneficios económicos que reporta. Esta es una idea importante para entender la fraternidad, porque el objetivo no es ser servido, sino satisfacer el valor intrínseco de ayudar a quien más lo necesita. La fraternidad consiste en ayudar a los demás porque lo necesitan, y presupone que nos importa la suerte de los demás (en las relaciones mercantiles, solo nos importa cómo los demás pueden incrementar nuestro beneficio, pero no hay una preocupación franca por el bienestar ajeno). En una sociedad fraterna, nos preocupamos los unos por los otros. Es una sociedad basada en la provisión mutua. Una sociedad que acepta la fragilidad del ser

humano como algo que es colectivamente remediable, que acepta que somos vulnerables (a la enfermedad, a las catástrofes, a los problemas de la vejez, al abandono infantil, a la exclusión social, a las fuerzas económicas externas, al desempleo involuntario, al egoísmo de nuestros vecinos, a los prejuicios sociales, raciales, sexistas, religiosos, a la misma necesidad de cuidar a los demás, una tarea que recae casi siempre en las mujeres, que ejercen en nuestra sociedad el rol de cuidadoras sin ningún tipo de remuneración económica, pese a que se trata de una actividad fundamental para el progreso de la sociedad), una sociedad tal es una sociedad más solidaria. Pero, ¿es también más justa? Con los parámetros de la justicia de Cohen, no está claro. Aunque él mismo declara que «sería una lástima que la fraternidad y la justicia fuesen ideales éticos incompatibles entre sí».

La fraternidad consiste, por ejemplo, en que los ciudadanos sanos se ocupen de los ciudadanos enfermos dentro de los límites razonables del propio sacrificio. Sin embargo, los límites razonables del propio sacrificio se deben situar más allá de la ausencia de un beneficio propio. Con el principio ético y político de fraternidad, se ayuda a los más necesitados esperando un trato recíproco, pero no un beneficio contabilizado para los que ayudan. En cambio, en la justicia entendida exclusivamente como reciprocidad, los términos de la mutua cooperación tienen el límite aparentemente legítimo del egoísmo, como ya hemos visto. Y puesto que no es de esperar que en la sociedad actual, presidida por las relaciones mercantiles en casi todos sus ámbitos, los individuos prioricen la fraternidad a una cooperación estrictamente egoísta, la fraternidad institucional debería ocupar el vacío o la escasez de las virtudes individuales. El Estado, las leyes, las organizaciones gubernamentales (y no solo las no gubernamentales, la beneficencia o la caridad) deberían garantizar la fraternidad como parte de lo que las legitima como instituciones justas.

## ¿Igualdad de qué, y para qué? El otro debate con los igualitaristas liberales

Ante tales problemas con el igualitarismo de Rawls, otros filósofos han ofrecido alternativas a la concepción de la igualdad, casi siempre centrándose en que lo que deberíamos igualar no son los bienes primarios de los que habla Rawls. Las propuestas más destacadas son las de Ronald Dworkin y su *igualdad de recursos*, y la de Amartya Sen y su *igualdad de capacidades básicas*.

Dworkin sustituye la idea de ingresos y riqueza por un concepto más general como los recursos, que incluye recursos externos, como los ingresos y la riqueza, e internos, como los talentos y la salud. Para Dworkin, los recursos internos también deberían contar como parte de los recursos que entran en la redistribución, ya que no son menos importantes e inmerecidos que los recursos externos para desarrollar una vida buena. El argumento de la rectificación del azar debe alcanzar también, por tanto, a la distribución de los beneficios y las cargas que acompañan a las circunstancias naturales de las personas. Esta es una idea que, como sabemos, se encuentra en la teoría rawlsiana. Sin embargo, Dworkin piensa que el principio de diferencia no logra redistribuir adecuadamente los recursos internos, ya que utiliza únicamente recursos externos como *distribuendum* o medida de distribución. Por ejemplo, el principio de diferencia no compensa a un parapléjico por su paraplejia, sino por la pobreza a que pueda conducir la vida de un parapléjico.

La dificultad que se plantea ahora es la siguiente: ¿cómo se comparan los recursos internos o naturales entre las personas –por ejemplo la inteligencia o una paraplejía– para poder saber quién está mejor y quién está peor? Y lo que parece aún más irrealizable: ¿cómo se redistribuyen después?

Para responder a tales cuestiones, Dworkin ha diseñado el argumento de la subasta y el seguro. El argumento parte de una hipotética posición original (sin las fuertes restricciones del velo de ignorancia) donde todo el mundo recibe una cantidad igual de dinero intercambiable por todo tipo de bienes. A partir de esa inicial igualdad, comienza una subasta en que todos tienen derecho a pujar en las mismas condiciones y con entera libertad. El resultado final estará libre de envidia (en el sentido económico, no en el psicológico), puesto que todos habrán obtenido lo que querían sin interferencias arbitrarias de terceros. Nadie podrá aducir, después de la última transacción, que «prefiere» el resultado de otro (de ahí la ausencia de envidia en sentido económico). La igualdad de recursos supone que los recursos externos, antes de intervenir las elecciones voluntarias, deben ser iguales. La subasta, basada en el test económico de la envidia, asume que la medida justa del resultado final la proporciona el valor que los demás otorgan a los mismos recursos.

Sin embargo, no es cierto que la ausencia de envidia (económica) esté totalmente garantizada con el mecanismo de la subasta. Tras el reparto equitativo de los bienes, unas personas sacarán mejor rendimiento a dichos bienes que otras en función de recursos internos inmerecidos. Por ejemplo, unas son más inteligentes, otras más fuertes, otras tienen peor salud, otras son víctimas de la mala suerte impredecible... Todos esos factores inmerecidos crearán desigualdades injustas. Por esa razón, el sistema de la subasta tiene que ir acompañado del seguro. Los individuos en la posición original, con igualdad de recursos externos y sabedores de que podrían padecer circunstancias naturales adversas e inmerecidas, deben tener la libertad de contratar unos seguros que les protejan contra esas desgracias del azar natural. Así podremos decir que la igualdad y la libertad se combinan finalmente y que nadie acabará envidiando la situación de los demás, ya

que solo entonces será verdad que lo único que legitimará los resultados desiguales –de los que cada individuo sí debe responsabilizarse– serán las elecciones personales y no una desigualdad inmerecida. Se puede presuponer que todas las personas racionales, antes de saber cuál sería su suerte natural, aceptarían adquirir un seguro contra el infortunio natural.

¿Cómo podemos compensar la desigualdad natural y permitir, al mismo tiempo, las desigualdades que nacen de la ambición y el esfuerzo de las personas libres? Para Dworkin, la fiscalidad distributiva sobre los ingresos cumple ese papel. El objetivo es neutralizar los efectos del azar natural preservando los de las elecciones personales. Obviamente, ningún impuesto puede distinguir exactamente entre los talentos y las ambiciones, ya que son factores que se influyen mutuamente. La fiscalidad debería reflejar lo que un individuo racional estaría dispuesto a pagar si desconociese sus contingencias naturales y, al mismo tiempo, fuese consciente de los riesgos que corre. El resultado no sería la contratación de un seguro muy alto, que cubriese todo tipo de contingencias, porque nadie razonable estaría dispuesto a hipotecar su juventud y todas sus energías para sufragar un seguro descomunal en previsión de todo tipo de desgracias. Por ejemplo, nadie se aseguraría contra una vida en coma irreversible o contra intervenciones quirúrgicas muy caras en un avanzado estado de demencia. Ese es el precio que la igualdad debe pagar a la responsabilidad personal. Dworkin cree que el nivel medio de cobertura se situaría en el límite que asegura la posibilidad de llevar una vida digna.

Las capacidades ocupan el espacio de la igualdad propuesto por Amartya Sen. El igualitarismo del premio Nobel de Economía de 1998 se puede encuadrar también dentro de las teorías liberales de la igualdad, puesto que está comprometido con la libertad de las personas, pero no coincide con el *recursismo* de Rawls y Dworkin, aunque com-

## La igualdad de capacidades básicas

«"Se podría discutir si lo que falta en este sistema es algún concepto de "capacidades básicas": el que una persona sea capaz de hacer ciertas cosas básicas. La capacidad de desplazarse resulta relevante en este caso, pero se pueden considerar otras, como, por ejemplo, la capacidad de satisfacer las propias necesidades alimentarias, disponer de medios para vestirse y tener alojamiento, o la capacidad de participar en la vida social de la comunidad. La idea de urgencia, relacionada con esto, no se refleja plenamente ni en la utilidad, ni en los bienes primarios, ni en combinación alguna de ambos. Los bienes primarios padecen del defecto fetichista de ocuparse de los bienes, y aunque la lista de bienes se especifica de un modo amplio e inclusivo, abarcando derechos, libertades, oportunidades, ingresos, riqueza y las bases sociales de la propia estima, sigue ocupándose de las cosas buenas, en vez de lo que suponen esas cosas para los seres humanos. La utilidad, en cambio, sí se ocupa de lo que esas cosas suponen para las personas, pero no valora lo que la persona hace con ellas, sino su reacción mental. Sigue faltando algo de la lista combinada de utilidades y bienes primarios. Si se afirma que deben dedicarse recursos a eliminar o reducir sustancialmente la desventaja de un inválido a pesar de que no exista argumento alguno basado en la utilidad marginal (dado que es tan caro) ni en la utilidad total (dado que está tan satisfecho), debemos apoyarnos en otro argumento. En mi opinión, lo que se está discutiendo es la interpretación de las necesidades como capacidades básicas. Esta interpretación de las necesidades y los intereses está frecuentemente implícita en las exigencias de igualdad. A este tipo de igualdad la llamaré "igualdad de capacidad básica". El interés por las capacidades básicas puede verse como una extensión natural de la preocupación de Rawls por los bienes primarios, desplazando la atención de los bienes, a lo que los bienes suponen para los seres humanos.»

Amartya Sen, *¿Igualdad de qué?*



El filósofo y economista indio Amartya Sen, en el año 2007.

parte algunos elementos de ambos. A los recursistas les une el rechazo del bienestar o las preferencias como base de la justicia. Sin embargo, el criterio de las capacidades abraza un cierto compromiso con el concepto de bienestar. Lo que ocurre es que el bienestar tiene un sentido diferente en la teoría de Sen. No se reduce a la utilidad, ya sea esta definida como placer, felicidad, satisfacción de estados mentales o satisfacción de preferencias, sino que se identifica con la realización de los funcionamientos (*functionings*). Los funcionamientos son estados o acciones tanto elementales –por ejemplo, estar suficientemente alimentado, tener buena salud, evitar posibles enfermedades y una mortalidad prematura– como complejos: ser feliz, tener dignidad, participar de la vida de la comunidad, etcétera. La libertad es también un factor imprescindible de la teoría de la justicia, pero no queda incluida entre los funcionamientos. Para incorporar la libertad a la evaluación moral de la persona hay que dar un paso más y llegar al concepto de capacidades (*capabilities*). Si el bienestar es el conjunto de funcionamientos, la capacidad representa las diversas combinaciones de funcionamientos que la persona puede realizar. El conjunto de capacidades que permiten ejecutar los funcionamientos refleja la libertad de las personas, sus oportunidades reales para escoger el bienestar que desean.

Por otra parte, ni los ingresos y la riqueza, ni los recursos internos, ni el PNB reflejan lo que significa tener una capacidad. Sen piensa que el recursismo *fetichiza* los recursos, en el sentido de que los considera como la única variable contemplada por la justicia para que las personas puedan llevar una vida mejor. Sin embargo, cualquier intento de igualar cualquier tipo de recursos ignora *ex ante* que las personas

son diferentes de diversas maneras y que tales diferencias afectan a cómo se aprovechan los recursos disponibles. Desde el punto de vista de la justicia, los recursistas como Rawls y Dworkin creen falsamente que las personas son iguales excepto en sus preferencias. Pero las personas también son diferentes en otros aspectos que interesan a una teoría de la justicia. Por ejemplo, tienen necesidades diferentes y se desenvuelven en el mundo de manera diferente según el estado de salud, la esperanza de vida, las condiciones climáticas, geográficas, de trabajo, el temperamento, e incluso el tamaño del cuerpo (que afecta a las necesidades de comida y de ropa). Dichas necesidades determinan la manera como las personas transforman los recursos en bienestar y, por tanto, determinan su grado de libertad.

Sen objeta a los recursistas que no tengan en cuenta, en sus teorías, las consecuencias que los recursos provocan en la libertad. Dworkin y Rawls, por ejemplo, distinguen con claridad la libertad, por un lado, y los medios de la libertad, por el otro, pero igualan los medios desatendiendo a la libertad misma. Si solo se igualan los medios, aparecen desigualdades en el uso de tales medios que la justicia recursista no contempla. Algunas de esas desigualdades pueden resultar justas, puesto que surgen de la libertad de elección de las personas, pero muchas otras son inmerecidas, ya que dependen de factores personales y sociales que influyen arbitrariamente en las diferentes necesidades de las personas. La longevidad, por ejemplo, depende del nivel nutricional de la comunidad, de los índices de mortalidad infantil, de los avances sanitarios y de cómo se aplican, de las guerras, de las condiciones laborales, del clima, y de un largo etcétera de factores ajenos a la persona y que, en cambio, determinan el número de años que dicha persona probablemente vivirá. Los ingresos y la riqueza, y los recursos naturales, se ocupan de lo que las cosas pueden hacer por las personas, pero no de lo que las personas son *capaces* de hacer con las cosas. Según Sen,

> las reivindicaciones de los individuos se han de evaluar no por los recursos o bienes primarios que las personas poseen, sino por las libertades de que gozan realmente para elegir entre los diferentes modos de vivir que tienen razones para valorar. Esta es su libertad real, la cual se representa por la *capacidad* que tiene la persona para conseguir las varias combinaciones alternativas de funcionamientos, o de «haceres» (*doings*) y «estares» (*beings*).

La libertad real es algo más que una combinación entre recursos y concepción particular del bien. Una mujer embarazada puede disponer de los mismos medios que un hombre, pero su estado o el rol que la sociedad asigna a las futuras madres pueden desigualar el aprovechamiento que ambas personas extraen de los bienes materiales. Un paralítico puede tener mayores ingresos que otra persona sin su hándicap, pero, a causa de este, tal vez sea menos capaz de transformar sus mayores ingresos en el mismo bienestar. Es menos libre debido a su discapacidad.

Si el debate sobre el contenido de la igualdad dominó las dos últimas décadas del siglo XX, en el XXI se ha abierto un nuevo frente igualitarista. ¿Es la igualdad un valor moral y político en sí mismo o se trata de un valor derivado? La cuestión es saber si, cuando decimos que queremos igualdad, en realidad no estaremos pensando en otro resultado social que no es la estricta igualdad. Al fin y al cabo, nadie sensato defiende la igualdad total, sea de ingresos y riqueza, de bienestar o de otro tipo. El respeto que merece la libertad personal implica que debemos aceptar algún tipo de desigualdad que se derive legítimamente del uso de la libertad. Además, es imposible igualar a todos los individuos, excepto a través de la clonación o de algún peligroso imaginario totalitarista.

Así pues, algunos filósofos sostienen que lo que queremos decir cuando invocamos la igualdad es que hay que *a)* mejorar la situación de los que están peor, lo que implica alguna forma de *prioritarismo*, o bien *b)* lograr que todos tengan los recursos o el bienestar suficientes para que sus vidas sean dignas, lo que nos lleva a defender algún tipo de *suficientismo*. Veamos en qué consisten estas variantes del igualitarismo.

Un igualitarista convencido debería preferir una situación social en la que todos están igualmente mal a otra en la que todos están mejor, pero unos más que otros. Es lo que se conoce como el problema de la nivelación por abajo (*levelling down*). Sin embargo, no parece razonable, por ejemplo, que una sociedad de pobres sea mejor que otra en que la mitad de la población sea rica y la otra muy rica.

El principio de diferencia en Rawls parece sortear esa objeción al igualitarismo ya que permite la desigualdad siempre que beneficie a los que están peor. El problema es que el principio de diferencia no se escapa a la crítica de que no es lo suficientemente igualitarista, ya que las desigualdades que no puede impedir podrían ser excesivas. Una forma de entender mejor la propuesta de Rawls pasaría por advertir que el principio de diferencia no pretende ser igualitario, sino «prioritarista», es decir, estaría interesado en mejorar la situación de los que están peor, no en disminuir *per se* las desigualdades sociales y económicas.

Eso es lo que piensa Derek Parfit, que utiliza un ejemplo ilustrativo para describir por qué los igualitaristas en realidad son prioritaristas pero no lo saben. Imaginemos a una madre con dos hijos. Uno de ellos sufre una enfermedad cuyo mejor tratamiento tan solo se puede ofrecer en la gran ciudad. No es un tratamiento curativo y ni siquiera le proporcionará un gran bienestar, pero sin duda le hará mejorar su salud. Podemos decir que la vida del niño enfermo será mejor con ese tratamiento. El otro es un niño normal que, si se traslada a la ciudad,

perderá a sus amigos y el estilo de vida rural que tanto aprecia. En definitiva, el hermano enfermo mejorará un poco, mientras que el hermano sano será muy infeliz con el cambio de residencia. Por supuesto, la madre quiere lo mejor para sus dos hijos, pero se ve obligada a elegir. Parece claro que la mejor decisión es mudarse. Según Parfit, esa decisión interpreta de manera adecuada la igualdad con que la madre quiere tratar a sus hijos. Ella debe priorizar el bienestar del que está peor, aunque con ello el bienestar sumado de los dos hijos sea inferior al que tendrían si no se mueven de donde están. La decisión de la madre es contraria a lo que aconsejaría el utilitarismo, y es cercana al igualitarismo, pero la manera correcta de interpretar la igualdad es entendiendo que estamos priorizando al que está peor.

No obstante, Harry Frankfurt, otro filósofo actual norteamericano, cree que el prioritarismo no es lo que está detrás de la decisión que toma la madre para respetar la igualdad de trato que merecen sus hijos. Hay que trasladarse a la gran ciudad porque esa decisión concede un nivel suficiente de bienestar al hijo enfermo para que su vida sea lo mejor posible, al menos hasta donde la ciencia médica lo permite. El compromiso con la igualdad, argumenta Frankfurt, en realidad es un compromiso con el hecho de que todos puedan disfrutar de los recursos y el bienestar considerados suficientes para que sus vidas sean dignas. La medida de la suficiencia cierra los ojos ante cualquier desigualdad por encima del nivel de suficiencia, pero, para Frankfurt, cuando los igualitaristas insisten en reducir esa desigualdad, en realidad están motivados por la envidia y los celos. El problema de esta versión del igualitarismo es que no siempre está claro cuál es el nivel de suficiencia, ni si cualquier desigualdad por encima de ese nivel es igualmente tolerable. Averiguarlo es una tarea para los nuevos filósofos.

Otros filósofos igualitaristas recuerdan que la verdadera fuerza moral del principio de igualdad no se sitúa en la medida o el criterio

de la justicia distributiva (¿igualdad de qué?), ni en si queremos priorizar a los que están peor o proporcionar a todo el mundo un nivel suficiente de bienestar. El auténtico desafío de la igualdad es saber qué significa que las personas se relacionen entre ellas como iguales. Esa es la vieja aspiración igualitarista de filósofos como Aristóteles, Rousseau o Marx, y no deberíamos perderla de vista cuando reducimos los problemas de la igualdad a los debates sobre la justicia distributiva.

Tal cosa no significa que los problemas distributivos no sean de suma importancia para un igualitarista. Tenemos que esperar que una teoría de la igualdad incorpore reglas redistributivas claras y justas. Pero, como ya vimos al referirnos a las críticas al *igualitarismo de la suerte*, la redistribución de la riqueza y el bienestar es solo una consecuencia de lo que realmente cuenta en una teoría de la igualdad. Una sociedad de iguales es aquella que crea las condiciones de respeto mutuo y supresión de toda forma de desigualdad injusta o arbitraria de poder.

Las filósofas curtidas en los debates feministas son las más insistentes en no desviar la discusión igualitarista de esta vieja ruta. No hay que extrañarse de ello. Para el feminismo, la discriminación de las mujeres siempre se enmarca en modelos de dominación de la sociedad machista, modelos que insisten en cómo se crean y perpetúan relaciones de poder y dominación basadas en el sexo o el género, y en los que la redistribución de la riqueza no da cuenta de la verdadera igualdad que hay que perseguir. La lucha por la liberación de la mujer, como la lucha de clases o la lucha contra el racismo y la xenofobia, son luchas por el *reconocimiento* (Nancy Fraser) y por el respeto a la *diferencia* (Iris Marion Young) y no solamente por una mejor *distribución* de la riqueza.

Las teorías de la igualdad que se obsesionan con el respeto a la responsabilidad individual y con la mala suerte de los individuos no ponen el énfasis de la igualdad en el lugar apropiado. Creen que la igualdad consiste, primordialmente, en compensar la mala fortuna de

tener menos que los demás por razones inmerecidas. Se olvidan de que lo que es injusto de la desigualdad no es que la situación de las personas sea el resultado de la mala suerte, sino de las relaciones humanas injustas. La injusticia del sistema social del *apartheid* sudafricano del siglo pasado, por ejemplo, no se debió a la mala suerte que tuvieron los negros de vivir en una sociedad racista, sino de las creencias y el sistema institucional racista que permitía que los blancos les pudiesen dominar, oprimir y explotar. La finalidad de la igualdad no debería ser tanto compensar por la mala fortuna de los desfavorecidos cuanto acabar con la opresión, la dominación y la explotación. Una sociedad igualitaria no es aquella que se limita a eliminar los efectos desiguales de las circunstancias sociales y naturales inmerecidas, sino aquella que establece relaciones permanentes de igualdad entre las personas.

## La injusticia global. El debate con los cosmopolitas

Uno de los grandes males de nuestro tiempo es la enorme desigualdad material y de oportunidades que inunda todos los rincones del planeta, una desigualdad que, paradójicamente, no para de crecer en un mundo cada vez más rico en términos absolutos. Los datos son escalofriantes. 830 millones de personas padecen desnutrición crónica aunque sabemos que hay suficiente alimento para toda la humanidad, 2.600 millones de individuos carecen de servicios sanitarios básicos, 2.000 millones no tienen acceso a medicamentos básicos, y la esperanza de vida en países pobres como Suazilandia es la mitad (40 años) que en países ricos como Japón (80 años). Esa desigualdad afecta especialmente a las mujeres y los niños. 2.735 millones de personas viven con menos de 2 dólares al día, y la desigualdad de ingresos entre el 10% más rico de la población mundial y el 10% más pobre es de 320 a 1. En el año 2000,

la mitad de la población mundial poseía escasamente el 1,1% de la riqueza, mientras que el 10% más rico acumulaba el 85,1% del total de la riqueza; un pequeño 1% disfrutaba de casi el 40% de toda la riqueza mundial. En ese mismo período, la pobreza causó directa o indirectamente 18 millones de muertes prematuras, casi un tercio de todas las muertes humanas. Con estos datos en la mano, ¿quién puede dudar de que tales desigualdades sean injustas?

Pues bien, la filosofía política actual difiere en el diagnóstico moral y político de esa situación. Los filósofos con espíritu y convicciones morales cosmopolitas, como Thomas Pogge, aceptan que dicha desigualdad global muestra una de las mayores injusticias de nuestro tiempo, y que la obligación moral y política de todo individuo es combatirla con los medios de que dispone. A mayores medios, o sea, a mayor riqueza o poder político, mayor responsabilidad en la tarea. Sin embargo, otros filósofos, entre los que se encuentran Thomas Nagel y el propio Rawls, piensan que esa enorme desigualdad mundial es una horrible desgracia que todos debemos lamentar, pero no está claro que se trate de una injusticia. Para ellos, las injusticias sociales se producen en contextos políticos determinados, como los que representan los Estados, y no se pueden extrapolar a las relaciones internacionales o globales en las que, de momento, no se dan las condiciones objetivas que permiten hablar de justicia o injusticia global. De ese modo, asumen que no existe una obligación política por disminuir gran parte de la desigualdad global, aunque consideran que, como individuos morales, podemos voluntariamente luchar contra dichas desigualdades si pensamos que es un mandato de nuestra conciencia. Únicamente hay un cierto consenso en reconocer que tenemos la obligación moral *prepolítica* de intentar evitar las situaciones de extrema pobreza o de muertes prematuras evitables allí donde se producen. Es decir, tenemos el deber de asistir o auxiliar a los que padecen una extrema carencia, a luchar contra la vio-

lación de los derechos humanos más básicos, pero ese deber no puede ampliarse a la obligación de lograr una mayor justicia social o, en términos más precisos, un igualitarismo global.

Desde hace algunos años, la cuestión de la justicia global ha entrado de lleno en las preocupaciones de la filosofía política, lo que no deja de llamar la atención, debido al hecho de que la pobreza y las desigualdades globales no son algo nuevo en la historia de la humanidad. ¿Por qué la filosofía política ha descuidado, e incluso a menudo ignorado, una cuestión tan básica desde un punto de vista ético?

Una de las razones que explican esta falta de interés es probablemente el hecho de que Rawls no tuviese en cuenta las injusticias globales hasta los años noventa, cuando aparece *El derecho de gentes*.

Pero la historia interna de la disciplina no es la única explicación de por qué se ha desatendido tanto la cuestión de la justicia global hasta años recientes. Existen otras dos razones históricas de peso. La primera es que hasta hace muy poco no hemos sido plenamente conscientes del enorme impacto de la globalización. Muchos de los problemas políticos, económicos, sociales y éticos que tenemos en la actualidad no se pueden pensar ni abordar en la práctica si no es desde una perspectiva global, ya se trate del orden internacional, la prevención de conflictos, el control del mercado y los flujos migratorios, o el efecto de la contaminación medioambiental. El mundo actual está cada vez más globalizado, lo que obliga a adaptar las categorías filosóficas y políticas a este nuevo tiempo. Nunca como ahora hemos tenido tan presente que hay una sola humanidad y que sus problemas, aunque afecten localmente, tienen en muchas ocasiones un origen global. Los actuales movimientos sociales contra la cara amarga de la globalización se encargan, mejor que nadie, de hacernos visible esta nueva realidad. No solo hay que globalizar la economía. También anhelamos globalizar los derechos humanos y, por supuesto, la justicia que hasta

ahora pensábamos básicamente como una categoría estatal. Hoy más que nunca se vuelve necesario pensar una ética global para un mundo también global.

La segunda razón histórica tiene que ver con la tradición política moderna de situar al Estado en el centro de la reflexión política, incluida la reflexión normativa sobre la política. En el año 1648 se firma la Paz de Westfalia, que pone punto final a la Guerra de los Treinta Años y funda lo que hoy conocemos como el derecho internacional moderno, un derecho que gira alrededor de los Estados como los principales, si no únicos, actores legítimos de la política internacional. Desde entonces, la filosofía política ha dado por supuesto el marco de su reflexión, el Estado territorial moderno, consagrándolo como el depositario de la soberanía política en una relación de igualdad solo entre los Estados nacionales existentes (pero no entre los individuos de un Estado con los de otro). A ese primer hito del derecho internacional moderno se han sumado otros, incluida la creación de las Naciones Unidas en 1948, o el Tratado de la Unión Europea en 1993, pero el contexto que ha dominado el pensamiento político desde aquel momento fundacional está indiscutiblemente marcado por el Estado como eje absoluto. Las grandes cuestiones de la política, desde la soberanía hasta las relaciones internacionales, pasando por la redistribución económica y, por tanto, por la necesidad de una mayor justicia social, se han planteado siempre dentro del marco del Estado moderno. Como recuerda Nancy Fraser en *Escalas de justicia*, «asumido este supuesto *westfaliano*, seguía otro como consecuencia: los sujetos vinculados por obligaciones de justicia eran, por definición, los conciudadanos de un Estado territorial». La única concesión jurídica a un principio de humanidad y de moral universal se manifiesta en el deber de asistencia internacional a todos los seres humanos contra determinados abusos graves, pero esa concesión no aparece hasta el Congreso de Viena en 1814, una fecha que, no por

casualidad, está muy próxima a la publicación de *La paz perpetua* de Kant, en 1795, una obra fundamental en la evolución del derecho y la filosofía política cosmopolitas.

Ni que decir tiene que la reflexión política tradicional, incluso antes de la entrada del Estado territorial moderno en la escena histórica, está dominada por la idea de que la justicia es un asunto completamente vinculado a la soberanía, y esta coincide también completamente con los límites de una comunidad política particular, sea la polis, la *patria* romana, las ciudades renacentistas o el Estado postwestfaliano. Los individuos tienen el derecho de exigir justicia a sus gobernantes, a su ciudad, imperio o Estado, pero no al mundo en general, al menos no el tipo de justicia social del que estamos hablando. Seguramente, en la historia de la filosofía política, Hobbes es el mejor representante de esa idea. Según relata en *Leviatán*, publicado significativamente solo tres años después de la Paz de Westfalia, no hay justicia sin un gobernante o una institución a quien reclamarla y que, a su vez, pueda imponerla, y eso solamente es posible en el marco de un Estado soberano: debe ser soberano porque debe tener la autoridad suficiente para que no se discuta su legitimidad; y debe funcionar como un Estado porque debe poseer y ejercer el monopolio de la fuerza. Y esto es independiente de que el razonamiento moral, e incluso la motivación moral, lleve a los ciudadanos de ese Estado a descubrir por sí mismos los principios de la justicia. Una cosa es elaborar una teoría moral de la justicia y otra muy distinta estar legitimado para llevarla a la práctica. Esto último tan solo es posible, en el plano político, gracias a un Estado. «Donde no hay un poder común, no hay ley; y donde no hay ley, no hay injusticia», sentencia Hobbes. Para él, en ausencia de un poder soberano, los individuos acaban dependiendo únicamente de sus propios recursos y, dominados por la principal motivación de sus vidas, que no es otra que la preservación de uno mismo, entran en una guerra defensiva y de mutua

### *Extra rempublicam nulla justitia?*

Si Hobbes está en lo cierto, la idea de una justicia global sin un gobierno mundial es una quimera. Si Rawls está en lo cierto, tal vez haya algo que podamos llamar justicia o injusticia en las relaciones entre Estados, pero ese algo mantiene solamente una relación distante con la evaluación de las sociedades, en sí mismas, como justas o injustas: fundamentalmente, para Rawls el ideal de un mundo justo tendría que ser el ideal de un mundo de Estados internamente justos [...]. Lo que crea el vínculo entre justicia y soberanía es [...] el comportamiento coordinado de un número elevado de personas que no se puede conseguir sin unas leyes respaldadas por el monopolio de la fuerza. Hobbes construyó los principios de justicia, y más ampliamente la ley moral, como un conjunto de reglas y prácticas que servían a los intereses de cualquiera que estuviese ajustado a ellas. Este egoísmo colectivo no se puede llevar a cabo a través de la motivación independiente de individuos egoístas a menos que cada uno de ellos tenga la seguridad de que los otros lo aceptarán si él también lo hace. [...] El único modo de lograr esa seguridad es a través de alguna forma de ley, con una autoridad centralizada que determine las reglas y un monopolio del poder de ejecución. [...] Solamente podemos juzgar como justo o injusto un sistema que opera de ese modo.

Thomas Nagel, «The problem of global justice»,
*Philosophy and Public Affairs*, vol. 33, n. 2

desconfianza. Así pues, si no existe un Estado mundial, tampoco existe la posibilidad política de una justicia mundial.

En la actualidad, la exigencia ética de la justicia global está perfectamente expresada por el filósofo Peter Singer. Según sus propias palabras, escritas poco después de la publicación de *Teoría de la justicia*: «si está en nuestro poder evitar un mal sin tener que sacrificar nada de

importancia moral comparable, entonces lo debemos hacer [...] y no hay diferencia moral si la persona a la que puedo ayudar es el hijo de un vecino que vive a diez yardas de mí o un bengalí cuyo nombre no conoceré nunca y que vive diez mil millas más lejos».[1] Es decir, si el coste de ayudar a los que no son compatriotas es bajo y el beneficio (entendido como la disminución de un mal o injusticia) es alto, no parece haber excusas morales para insistir en la prioridad de los intereses nacionales. Singer propone una concepción utilitarista del cosmopolitismo, según la cual la pertenencia a un Estado o cualquier otra relación particular entre las personas es irrelevante para determinar las obligaciones de los ciudadanos. Los individuos no tienen diferentes deberes con la humanidad en función de si son conciudadanos o no. Todos los agentes morales tienen idénticas obligaciones con todos los seres humanos (y posiblemente con cualquier otra criatura viva, añadiría Singer). Tenemos el deber de minimizar el sufrimiento allí donde se produce, con el límite del propio sufrimiento. La pertenencia a un orden político es relevante únicamente si supone un instrumento de eficiencia y eficacia para cumplir con ese objetivo moral superior.

Dejando a un lado el fundamento utilitarista del cosmopolitismo de Singer, todos los cosmopolitas contemporáneos que defienden algún tipo de justicia global coinciden en afirmar que los individuos son la unidad moral última de la ética, y las obligaciones morales vinculan siempre a individuos, con independencia del Estado, la nación o la cultura a la que estos pertenecen. Como muy bien explica Martha Nussbaum en *Los límites del patriotismo*, «considerar a las personas como moralmente iguales es tratar la *nacionalidad*, la etnia, la clase, la raza y el género como *moralmente irrelevantes: irrelevantes* en lo que se refiere a esta posición igual. Naturalmente, estos son unos factores que hay que tener

[1] «Famine, Affluence, and Morality», *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, n. 3, 1972.

en cuenta en muchas otras deliberaciones. Pero el accidente de haber nacido en Sri Lanka, o judío, o mujer, o afroamericano, o pobre, no es más que esto, algo accidental con lo que nos encontramos al nacer.» La nacionalidad o la ciudadanía estatal son moralmente irrelevantes desde el punto de vista de la justicia, incluida la justicia social. Las instituciones políticas son la respuesta a estas obligaciones de justicia, no su base. Aunque existen obligaciones políticas que tan solo afectan a los ciudadanos de un Estado, hay obligaciones morales previas y *todavía más fuertes* entre los individuos, más allá de su pertenencia a Estados, pueblos o naciones, obligaciones que van más allá del deber de asistencia al que se refieren Kant y Rawls. Hay diferentes versiones del cosmopolitismo, pero todas ellas defienden una justicia global, que puede incluir la aplicación universal del principio de igualdad de oportunidades (Daniel Moellendorf), del principio rawlsiano de diferencia (Charles Beitz) o de cualquier otro principio de justicia distributiva.

## El problema de la justicia global

Ahora bien, los críticos del cosmopolitismo y de la justicia global pronto han hecho valer sus propios argumentos. En principio, la gran mayoría de ellos asumen, como ya hicieran Kant y Rawls, la necesidad de incluir un deber de asistencia de los países más ricos a los más pobres con el fin de impedir la violación de los derechos humanos básicos. Pero también coinciden en que ese deber de asistencia no incluye una justicia social global o un igualitarismo global, similar al que existe o debería existir en todo Estado particular. En el debate actual, hay tres grandes objeciones a la justicia global. La primera considera que la justicia global es utópica, la segunda cree que es moralmente indeseable, y la tercera sostiene que es contraria a la naturaleza de la política.

La primera objeción señala que el igualitarismo global es una utopía por dos razones. Una de ellas es que, en la práctica, no parece ser cierto que los seres humanos nos queramos tratar verdaderamente como iguales o que estemos dispuestos a compartir los mismos derechos y obligaciones. Los conflictos permanentes por obtener o mantener privilegios o ventajas son la mejor prueba de ello. Podríamos pensar, no obstante, que el hecho de que no exista una igualdad política y social real no significa que no sea una aspiración legítima. Pero los críticos insisten en que el problema no es solamente normativo: la cuestión es que el deseo de justicia global va en contra de los hechos. Estos parecen mostrar que la psicología humana no permite esa deseable igualdad de consideración de los intereses de todos. El motivo es que tenemos una profunda necesidad de pertenecer a grupos humanos que se definen a sí mismos por oposición a grupos rivales, y que esa necesidad psicológica es incompatible con la voluntad moral de una mayor igualdad en el trato que los seres humanos se deben dispensar entre sí. Naturalmente, esta es una cuestión empírica que debe ser estudiada por la ciencia. En este debate, podemos pensar, por ejemplo, que aunque la identidad se logre por la pertenencia a grupos opuestos, de aquí no se deriva que dicha oposición implique necesariamente un sentimiento negativo hacia los otros grupos. En cualquier caso, el argumento se basa en los hechos y, por tanto, está sujeto más a la comprobación empírica que a la especulación filosófica.

La otra razón es que no existe un Estado mundial que pueda aplicar una justicia global, ni seguramente es deseable que se dé dicho Estado debido al peligro de que pueda derivar en totalitarismo o imperialismo. Ahora bien, tal vez no hay necesidad de un Estado mundial para aplicar la justicia social a escala global. Puede ser suficiente con la creación de una sólida federación de Estados, al estilo de la Unión Europea, la existencia de agencias internacionales independientes encargadas de

la gestión de la justicia distributiva mundial o, como propone Thomas Pogge, en vez de concentrar el poder en instituciones internacionales, sería mejor llevar a cabo reformas institucionales que remodelen verticalmente la soberanía, de manera que las lealtades de los ciudadanos se dispersen sobre un número de unidades políticas de varios tamaños, sin que haya una unidad dominante que ocupe el rol tradicional del Estado.

La segunda objeción al igualitarismo global lo califica de moralmente indeseable. La razón es que la justicia global parece priorizar las obligaciones morales abstractas e imparciales hacia personas con las que se mantienen vínculos personales y culturales muy débiles, o incluso inexistentes, por encima de las filiaciones y lealtades más concretas, parciales e intensas, como las que se derivan de la familia, los amigos, los vecinos y los compatriotas. La objeción señala que los seres humanos tenemos más obligaciones morales con la familia que con los vecinos, y más con los compatriotas que con los extranjeros, porque los vínculos morales que nos unen a los primeros en ambos casos son más fuertes y legítimos. La justicia global se basaría en la falacia moral de pensar que si todos los seres humanos somos moralmente iguales, debe existir una justicia social global. Sin embargo, la objeción recuerda que se puede aceptar la primera parte de esa deducción sin necesidad de asumir la segunda.

Con un ejemplo lo veremos mejor. Supongamos que un español y un sudanés malviven por igual en medio de la pobreza. Puesto que el valor moral de todos los seres humanos es el mismo, tenemos que pensar que esa situación es igualmente mala. Sin embargo, de ese certero diagnóstico moral no se deduce que nuestras obligaciones morales sean las mismas con un individuo que con otro. No hay nada moralmente perverso en pensar que las obligaciones hacia los conciudadanos son prioritarias a las obligaciones hacia los extranjeros. Al contrario, generalmente asumimos que si tenemos que elegir entre ayudar a un con-

ciudadano o a un extranjero, y si el mal que deseamos evitar es el mismo en ambos, tenemos una *prioridad* moral por ayudar al primero. Lo mismo sucede con los miembros de la familia. Imaginemos que una niña se ha perdido. La policía tiene que poner idénticos medios para buscarla con independencia de quién sea esa niña. Sin embargo, si se trata de nuestra hija, tendremos *más* razones para involucrarnos en la búsqueda; si la niña es nuestra vecina, tendremos más razones que si pertenece a otra comunidad; y así sucesivamente. Naturalmente, en todos los casos hemos de colaborar para ayudar a encontrar a la niña desaparecida, al margen de los vínculos particulares que nos unen a ella, pero las *razones* para hacerlo dependen de nuestra relación con ella, y esa distinción es moralmente relevante. Seguimos teniendo una responsabilidad moral por ayudar a cualquier ser humano que lo necesita, pero no es la misma en todos los casos. Por tanto, del hecho de considerar a todos los individuos como moralmente iguales, y el mal que sufren por igual como igualmente malo, no se deriva que haya que tratar a todo el mundo con estricta igualdad. Las lealtades morales cuentan en una teoría de la moralidad, y el cosmopolitismo y la propuesta de una justicia global ignoran ese importante hecho.

La objeción parece plausible, pero presupone que la justicia global implica un conflicto excluyente entre las lealtades hacia los allegados y las lealtades hacia la humanidad en su conjunto. Sin embargo, no tiene por qué ser así. Podemos reconocer que existen obligaciones morales especiales hacia los familiares y los compatriotas sin negar la ayuda a cualquier otro ser humano. Las lealtades morales hacia los allegados nos obligan a cuidarlos de manera especial, pero no justifican que dejemos de ayudar (o que lo hagamos con menor intensidad de la que se requiere) a los demás.

Vayamos ahora a la tercera objeción que los críticos plantean a la justicia global. Según esta, el igualitarismo global es irreal porque toda idea

de justicia social implica la existencia de un Estado, el único marco político en el que se puede hablar de justicia. Fuera del Estado, puede existir una aspiración a la justicia, pero tan solo en su interior se producen las condiciones necesarias para poderla reclamar. Estas condiciones tienen que ver –señala Thomas Nagel– con el hecho de que el Estado actúa en nuestro nombre coartando nuestra voluntad. Solamente puedo exigir un trato plenamente igualitario –lo que incluye justicia distributiva– a quien

## Una justicia post-wesfaliana

«La globalización está modificando el modo en el que se desarrollan los debates en torno a la justicia. No mucho tiempo atrás, en el esplendor de la democracia social, las discusiones acerca de la justicia presumían lo que yo llamaré un «marco keynesiano-westfaliano» [...] Actualmente, sin embargo, este marco está perdiendo su aura de evidencia inapelable [...] decisiones que son tomadas dentro de un Estado territorial a menudo tienen un impacto en las vidas de personas situadas fuera del mismo, como ocurre con las actividades de las corporaciones transnacionales, de los especuladores de divisas internacionales o de los grandes inversores institucionales. Igualmente [...] las organizaciones supranacionales e internacionales, gubernamentales o no gubernamentales, como la opinión pública transnacional, que circula a través de los medios de comunicación global y de la cibernética sin prestar la más mínima consideración hacia las fronteras. El resultado es una nueva sensación de vulnerabilidad frente a fuerzas transnacionales [...] En este contexto, el marco keynesiano-westfaliano ha dejado de ser un presupuesto. Son muchos los que ya no consideran axiomático que el Estado territorial moderno sea la unidad apropiada para pensar sobre cuestiones relativas a la justicia.»

Nancy Fraser, «Reinventar la justicia en un mundo globalizado», *New Left Review*, n. 36

coarta mi voluntad –o sea: gobierna– en mi propio nombre. Esta concepción de la justicia es típicamente hobbesiana, y se basa en el estrecho vínculo que debe haber entre la justicia y la soberanía, como ya hemos visto.

Una de las críticas que esta tesis tiene que afrontar proviene de la constatación de que el Estado no es la única institución que coarta la voluntad de los individuos *en su propio nombre*. Instituciones internacionales como la Organización Mundial del Comercio, el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial imponen sus reglas a todos los países sin dar opción, a modo de «o lo tomas o lo dejas», de manera que si lo que justifica el amparo de la justicia distributiva es el hecho de estar bajo la influencia de un orden o sistema que elabora leyes coercitivas que nos obliga a cumplir por nuestro bien, entonces no hay duda de que la existencia de esos organismos internacionales y su conducta justificarían también la exigencia de una justicia global. Estos organismos y agencias internacionales no son sino la expresión institucional de la globalización, que, entre otras cosas, consiste en imponer globalmente reglas y condiciones, sobre todo económicas, cuyos receptores no pueden rechazar en la práctica. El fenómeno parece, por tanto, idéntico al que Nagel describe como requisito para la exigencia legítima de justicia global. Posiblemente Hobbes podía defender su tesis que vincula justicia y soberanía en un mundo en el que la soberanía tenía un territorio perfectamente delimitado, tanto jurídica como políticamente, lo que excluía cualquier idea de justicia global. Pero hoy día las fronteras de la soberanía son mucho más difusas, y no es inhabitual que las reglas que se elaboran en una parte del mundo, en el despacho de una institución internacional, deban cumplirse en cualquier otra, con independencia del país al que pertenezca.

# Epílogo

Al comienzo de este libro, anunciamos la ambiciosa intención de la obra de John Rawls: «¿Cuál es la concepción moral de la justicia más apropiada para una sociedad democrática?». Ahora estamos en disposición de hacer balance y de comprobar cuál es el resultado.

La justicia es una virtud de las instituciones, y define el modo correcto en que estas deben tratar los asuntos públicos y a los ciudadanos. Así, las instituciones justas deben asegurar las libertades individuales de los ciudadanos, repartir con equidad las oportunidades que sirven para prosperar en la vida social, y redistribuir la riqueza con el fin de promover el mayor beneficio para los menos aventajados. Nadie debe verse privado de su libertad personal para llevar el tipo de vida que desea y nadie debe quedar excluido de los beneficios que proporciona la prosperidad.

Desde que Rawls enunció esos principios de justicia, toda la filosofía política contemporánea se ha volcado a discutirlos, bien para ponerlos en entredicho, bien para reforzarlos. El magnetismo de las ideas de Rawls es innegable a tenor de la descomunal bibliografía secundaria que han generado, no solo en el mundo siempre reducido de

la filosofía, sino también en el amplio campo de las ciencias sociales, incluyendo la economía, la sociología, el derecho y la ciencia política. Saber en qué consiste la justicia es el gran desafío del pensamiento contemporáneo, como lo fue saber, para los antiguos, en qué consistía el bien. Hoy hemos renunciado al conocimiento universal u objetivo del bien porque ya no vivimos en sociedades culturalmente homogéneas, moralmente monocordes. Para que la heterogeneidad de las sociedades actuales (el «hecho de la pluralidad», en palabras de Rawls) sobreviva a su propia complejidad, debe organizarse siguiendo dos principios aparentemente contradictorios: el respeto a las diferencias legítimas entre las personas y entre las culturas, y el respeto a la igualdad como principio de justicia. Rawls entendió mejor que nadie esa necesidad, y formuló la pregunta adecuada en el momento preciso: ¿cómo hay que entender la justicia en una sociedad que debe y quiere respetar la diversidad?

Naturalmente, las ideas de Rawls han abierto muchos frentes críticos desde su aparición. Por ejemplo, no está claro que una concepción de la justicia, sea cual sea, se pueda independizar de un modelo determinado del bien humano que, a su vez, siempre depende de determinadas ideas culturales, filosóficas y hasta religiosas. Los comunitaristas no tardaron en poner el dedo en esa llaga, y obligaron a superar varias incoherencias formales en la argumentación rawlsiana, entre otras cosas a reducir su pretensión universalista inicial. El resultado es que la justicia solo resulta viable en una sociedad que, a pesar de la diversidad, comparte unas intuiciones básicas sobre la bondad de la democracia. Las creencias claramente antidemocráticas, incapaces de aceptar, por ejemplo, la igualdad de género y el respeto a la pluralidad religiosa, se mantienen ajenas a la concepción moral de la justicia que Rawls propone. La innovación rawlsiana consiste en mostrar que ese consenso entrecruzado es político y no necesariamente metafísico

y, por esa razón, está al alcance de la mayoría de las diferentes religiones e ideologías que ya cohabitan en las sociedades democráticas.

Por otra parte, las ideas de Rawls no se pliegan a la filosofía política más realista, la que considera que la tarea primordial de un filósofo político es averiguar qué es el poder, cómo se distribuye y cómo se ejerce. Rawls es un filósofo normativo, es decir, está interesado en vislumbrar de qué modo se justifica el poder. Ambas tareas son esenciales para la filosofía, pero no podemos confundirlas. El poder se tiene o se conquista, pero tarde o temprano los humanos utilizamos la palabra para justificarlo. Atendiendo a una clásica distinción conceptual, los filósofos del poder analizan la *legitimación* de los hechos, mientras que los filósofos normativos como Rawls enjuician la *legitimidad* del lenguaje usado por la política. La justicia es una palabra con contenido normativo, que describe un estado de cosas ideal y, aun así, es imprescindible en el vocabulario político. Hasta los dictadores más odiosos se ven en la necesidad de utilizar la palabra para intentar justificar sus fechorías.

Como hemos visto, la tradición marxista y la corriente ultraliberal tampoco se reconocen en la obra de Rawls. La primera le achaca que sus ideas coincidan con el programa político de la socialdemocracia, con lo que renuncia a utilizar la filosofía para transformar la sociedad, mientras que la segunda niega que la democracia o la igualdad sean ideales morales superiores al derecho individual a la propiedad privada. En realidad, la crítica marxista propone un escenario de reflexión diferente al de Rawls, pero, como este recuerda, incluso las instituciones de una sociedad marxista deberían evaluarse a la luz de la concepción de la justicia. La crítica del liberalismo más radical entra de lleno en el meollo del asunto, y lo hace negando una de las premisas fundamentales que Rawls defiende sin concesiones: la inexistencia de un derecho natural a la propiedad privada. La propiedad privada es,

para Rawls, un derecho que debe ser compatible con el conjunto de derechos y expectativas legítimas de una sociedad justa, que incluye y prioriza el derecho de los menos favorecidos a beneficiarse también de la prosperidad.

No obstante, la mayoría de los debates de los últimos años sobre la obra de Rawls se ha centrado en los pormenores de su argumentación. Sin renunciar a las intuiciones morales fundamentales sobre las que se construye la filosofía moral y política de Rawls, el igualitarismo liberal ha desgranado hasta la saciedad los argumentos rawlsianos para buscar incoherencias, contradicciones, insuficiencias y toda suerte de oportunidades de escribir un buen artículo que permita entrar en la academia filosófica con honores. Es el signo de los tiempos en la universidad actual, y la obra del profesor de Harvard se ha prestado para profesionalizar a decenas de académicos en todo el mundo, incluido quien escribe este libro. Ahí también radica el éxito de Rawls.

Finalmente, los debates más recientes y encendidos sobre su obra giran alrededor de la justicia global. Muchos quedaron decepcionados cuando Rawls no alargó su concepción moral de la justicia al ámbito internacional, en el que sustituye a los ciudadanos por los pueblos como centro de la reflexión política, y en el que acepta un amplio derecho internacional de asistencia en caso de emergencia humanitaria, pero no una política de redistribución global de la riqueza. En ese asunto, Rawls se ciñe a la clásica concepción hobbesiana de que no hay justicia sin Estado (o equivalente a este).

No sabemos si se seguirá estudiando a Rawls de aquí a ciento cincuenta años. Los filósofos recientes deben esperar a que la sabiduría del tiempo les permita o les niegue el acceso a una posteridad gloriosa. Pero sí sabemos que Rawls se ha convertido en un filósofo de referencia indiscutible para tratar los problemas políticos del mundo actual. Más de cuarenta años después de la aparición de *Teoría de*

*la justicia*, por todas partes sigue existiendo la misma necesidad de construir una sociedad democrática y justa que respete la libertad de los individuos, defina con claridad en qué consiste una cooperación social equitativa y no excluya a nadie de los beneficios del bienestar.

# APÉNDICES

# OBRAS PRINCIPALES

*A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971. En la edición revisada de 1999, Rawls incorpora algunos cambios respecto a la edición original. Esos cambios se tienen en cuenta en la mayoría de traducciones. La traducción española es *Teoría de la justicia*. México: Fondo de cultura económica, 1978 (trad. de María Dolores González). Hay traducción catalana: *Una teoria de la justícia*, Barcelona: Accent editorial, 2010 (trad. de Joan Vergés y Oriol Farrés). Esta es la obra principal de Rawls, en la que expone los ejes principales de su teoría: la justificación de los principios de justicia que hay que acordar para respetar la libertad y la igualdad de todos en una sociedad democrática. Ha sido traducida a más de treinta idiomas.

*Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. La traducción española es *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996 (trad. de Antoni Domènech). Ofrece una versión modificada de su teoría de la justicia para superar algunas de las críticas que el primer libro recibió. En esta segunda obra, Rawls renuncia a que la autonomía moral sea parte de los requisitos que los individuos deben asumir para acordar los principios de justicia. Basta con que asuman que los ciudadanos deben considerarse a sí mismos como libres e iguales en un sentido político, no metafísico.

*The Law of Peoples: with «The Idea of Public Reason Revisited.»* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999. La traducción española es *El derecho de gentes: y «Una revisión de la idea de razón pública»*, Barcelona: Paidós, 2001 (trad. de Hernando Valencia). En esta obra, Rawls expone los principios de justicia y de ética que debería haber entre los pueblos a nivel internacional.

*Collected Papers.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999. Recoge los artículos y capítulos de libro escritos por Rawls hasta esa fecha.

*Lectures on the History of Moral Philosophy.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000. La traducción española es *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, Barcelona: Paidós, 2006 (trad. de Andrés de Francisco). Compila las clases que Rawls dio en la Universidad de Harvard sobre los principales filósofos morales en la historia de la filosofía, sobre todo Hume, Leibniz, Kant y Hegel.

*Justice as Fairness: A Restatement.* Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 2001. La traducción española es *La justicia como equidad: una reformulación.* Barcelona: Paidós, 2002 (trad. de Andrés de Francisco). En este texto, el propio Rawls reformula las principales ideas de su teoría de la justicia, incorporando las tesis que ha ido reelaborando en sus artículos posteriores a 1971 a partir de las críticas recibidas. Es un excelente resumen de las ideas de Rawls.

*Lectures on the History of Political Philosophy* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2007. La traducción española es *Leccio-*

*nes sobre la historia de la filosofía política*, Barcelona: Paidós, 2009 (trad. de A. Sánchez Mosquera). Compila las clases que Rawls dio en la Universidad de Harvard sobre los principales filósofos de la política en la historia de la filosofía, sobre todo Hobbes, Locke, Rousseau, Hume, Mill y Marx.

*A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith. With «On My Religion»*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010. La traducción española es *Consideraciones sobre el significado del pecado y la fe/ Sobre mi religión*, Barcelona: Paidós, 2010 (trad. de Ferran Meler-Ortí). En este libro, se recogen dos textos sobre las ideas y actitudes de Rawls respecto a la religión. El primero es el Trabajo final de Grado de 1942, cuando Rawls mantenía todavía creencias religiosas. En el segundo, escrito ya en la madurez (1997), Rawls repasa sus pensamientos sobre la religión, desde la época de creyente hasta el abandono de la ortodoxia durante la Segunda Guerra Mundial.

## Artículos publicados

Los artículos y capítulos de libro anteriores a 1971 se pueden considerar textos preparatorios de *Teoría de la justicia*, en los que Rawls va exponiendo las ideas que luego cuajarán de modo coherente en su gran obra. En los textos posteriores a esa fecha, Rawls va respondiendo a las principales objeciones que dicha obra fue recibiendo.

- «A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character.» Tesis doctoral. Princeton University, 1950.

- «Outline of a Decision Procedure for Ethics.» *Philosophical Review* (April 1951), 60 (2): 177-197. Traducción española en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid: Tecnos, 1986, reeditado 2012 (trad. de Miguel Ángel Rodilla).
- «Two Concepts of Rules.» *Philosophical Review* (January 1955), 64 (1): 3-32.
- «Justice as Fairness.» *Journal of Philosophy* (October 24, 1957), 54 (22): 653-662.
- «Justice as Fairness.» *Philosophical Review* (April 1958), 67 (2): 164-194. Traducción española en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid: Tecnos, 1986, reeditado 2012 (trad. de Miguel Ángel Rodilla).
- «The Sense of Justice.» *Philosophical Review* (July 1963), 72 (3): 281-305. Traducción española en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid: Tecnos, 1986, reeditado 2012 (trad. de Miguel Ángel Rodilla).
- «Constitutional Liberty and the Concept of Justice.» *Nomos VI* (1963).
- «Distributive Justice: Some Addenda.» *Natural Law Forum* (1968), 13: 51-71. Traducción española en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid: Tecnos, 1986, reeditado 2012 (trad. de Miguel Ángel Rodilla).
- «Reply to Lyons and Teitelman.» *Journal of Philosophy* (October 5, 1972), 69 (18): 556-557.
- «Reply to Alexander and Musgrave.» *Quarterly Journal of Economics* (November 1974), 88 (4): 633-655. Traducción española en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid: Tecnos, 1986, reeditado 2012 (trad. de Miguel Ángel Rodilla).

- «Some Reasons for the Maximin Criterion.» *American Economic Review* (May 1974), 64 (2): 141-146.
- «Fairness to Goodness.» *Philosophical Review* (October 1975), 84 (4): 536-554.
- «The Independence of Moral Theory.» *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* (November 1975), 48: 5-22. Traducción española en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid: Tecnos, 1986, reeditado 2012 (trad. de Miguel Ángel Rodilla).
- «A Kantian Conception of Equality.» *Cambridge Review* (February 1975), 96 (2225): 94-99.
- «The Basic Structure as Subject.» *American Philosophical Quarterly* (April 1977), 14 (2): 159-165.
- «Kantian Constructivism in Moral Theory.» *Journal of Philosophy* (September 1980), 77 (9): 515-572. Traducción española en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid: Tecnos, 1986, reeditado 2012 (trad. de Miguel Ángel Rodilla).
- «Justice as Fairness: Political not Metaphysical.» *Philosophy & Public Affairs* (Summer 1985), 14 (3): 223-251.
- «The Idea of an Overlapping Consensus.» *Oxford Journal for Legal Studies* (Spring 1987), 7 (1): 1-25.
- «The Priority of Right and Ideas of the Good.» *Philosophy & Public Affairs* (Fall 1988), 17 (4): 251-276. Traducción española en *Sobre las libertades*, Barcelona: Paidós, 1990.
- «The Domain of the Political and Overlapping Consensus.» *New York University Law Review* (May 1989), 64 (2): 233-255.

- «Roderick Firth: His Life and Work.» *Philosophy and Phenomenological Research* (March 1991), 51 (1): 109-118.
- «The Law of Peoples.» *Critical Inquiry* (Fall 1993), 20 (1): 36-68.
- «Political Liberalism: Reply to Habermas.» *Journal of Philosophy* (March 1995), 92 (3):132-180. Traducción española es *Debate sobre el liberalismo político* (con Jürgen Habermas), Barcelona: Paidós, 1998.
- «The Idea of Public Reason Revisited,» *Chicago Law Review* (1997), 64 (3): 765-807.


## Capítulos de libro


- «Constitutional Liberty and the Concept of Justice.» En Carl J. Friedrich and John W. Chapman, eds., *Nomos, VI: Justice*, pp. 98–125. Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy. New York: Atherton Press, 1963.
- «Legal Obligation and the Duty of Fair Play.» En Sidney Hook, ed., *Law and Philosophy: A Symposium*, pp. 3–18. New York: New York University Press, 1964. Proceedings of the 6th Annual New York University Institute of Philosophy.
- «Distributive Justice.» En P. Laslett and W.G. Runciman, eds., *Philosophy, Politics, and Society*. Third Series, pp. 58–82. London: Blackwell; New York: Barnes & Noble, 1967.
- «The Justification of Civil Disobedience.» En H. A. Bedau, ed., *Civil Disobedience: Theory and Practice*, pp. 240–255. New York: Pegasus Books, 1969. Traducción española en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid: Tecnos, 1986, reeditado 2012 (trad. de Miguel Ángel Rodilla).

- «Justice as Reciprocity.» En Samuel Gorovitz, ed., *Utilitarianism: John Stuart Mill: With Critical Essays*, pp. 242–268. New York: Bobbs-Merrill, 1971.
- «Author's Note.» En Thomas Schwartz, ed., *Freedom and Authority: An Introduction to Social and Political Philosophy*, p. 260. Encino & Belmont, California: Dickenson, 1973.
- «Distributive Justice.» En E.S. Phelps, ed., *Economic Justice: Selected Readings*, pp. 319–362. Penguin Modern Economics Readings. Harmondsworth & Baltimore: Penguin Books, 1973.
- «Personal Communication, January 31, 1976.» En Thomas Nagel's «The Justification of Equality.» *Critica* (April 1978), 10 (28): 9n4.
- «The Basic Liberties and Their Priority.» En S.M. McMurrin, ed., *The Tanner Lectures on Human Values, III* (1982), pp. 1–87. Salt Lake City: University of Utah Press; Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Traducción española es *Libertad, igualdad y derecho: las conferencias Tanner sobre filosofía moral*, Barcelona: Ariel, 1988 (trad. de Jorge Vigil).
- «Social Unity and Primary Goods.» In A. Sen and B. Williams, eds., *Utilitarianism and Beyond*, pp. 159–185. Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982. Traducción española en *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, Madrid: Tecnos, 1986, reeditado 2012 (trad. de Miguel Ángel Rodilla).
- «Themes in Kant's Moral Philosophy.» En Eckhart Forster, ed., *Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus postumum*, pp. 81–113, 253-256. Stanford Series in Philosophy. Studies in Kant and German Idealism. Stanford, California: Stanford University Press, 1989.

# CRONOLOGÍA

| John Rawls | Contexto histórico y cultural |
|---|---|
| **1921.** Nace en Baltimore (Maryland). | |
| **1928.** Padece difteria, de la que se contagia mortalmente su hermano mayor. | |
| **1929.** Sufre neumonía. Un hermano menor suyo se contagia y también muere. | **1929.** Gran crisis económica a raíz de la Caída de la Bolsa de Wall Street. |
| | **1933.** Programa de recuperación económica impulsado por Franklin D. Roosevelt (*New Deal*). |
| **1939.** Ingresa en la prestigiosa Universidad de Princeton. | **1939-1945.** Segunda Guerra Mundial. |
| **1943.** Tras licenciarse, se integra en el Ejército de Estados Unidos durante la Segunda Guerra Mundial. En el Frente | |

| John Rawls | Contexto histórico y cultural |
| --- | --- |
| del Pacífico, realiza misiones de inteligencia. Abandona el Ejército al conocer los efectos devastadores del bombardeo de Hiroshima. | **1945.** Estados Unidos lanza bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. |
| **1948.** Se doctora en Filosofía Moral por la Universidad de Princeton. | **1948.** Aplicación del Plan Marshall en Europa. |
| **1949.** Se casa con su prometida, Mardy, con la que tendrá cuatro hijos. | |
| | **1955-1968.** Movimiento por los Derechos Civiles en Estados Unidos. |
| | **1959-1975.** Guerra de Vietnam. |
| **1962.** Después de enseñar en la Universidad de Cornell y en el Massachusetts Institute of Technology, entra como profesor en la Universidad de Harvard, en la que permanecerá hasta su jubilación en 1995. Son alumnos y discípulos suyos algunos de los más destacados filósofos morales y políticos posteriores. | **1962.** Crisis de los Misiles en Cuba. |
| | **1963.** Asesinato de John F. Kennedy. |

| John Rawls | Contexto histórico y cultural |
|---|---|
| | **1968.** Asesinato de Martin Luther King. Revueltas de Mayo del '68. |
| **1971.** Publica *Teoría de la justicia.* | |
| | **1974.** Richard Nixon dimite a causa del escándalo «Watergate». |
| | **1976.** El demócrata Jimmy Carter, elegido presidente. |
| | **1980-1988.** Presidencia del republicano Ronald Reagan. |
| | **1988-1992.** Presidencia del republicano George Bush. |
| | **1989.** Invasión de Panamá por Estados Unidos. |
| | **1990-1991.** Primera Guerra del Golfo Pérsico. |
| **1993.** Publica *Liberalismo político.* | **1992-2000.** Presidencia del demócrata Bill Clinton. |
| **1999.** Publica *El derecho de gentes.* | **1999.** Bombardeo de la OTAN sobre Yugoslavia. |
| | **2000.** El republicano George W. Bush, elegido presidente. |

**John Rawls**

**2002.** Publica *La justicia como equidad*. Muere en Lexington (Massachusetts), después de sufrir derrames cerebrales durante sus últimos años de vida.

**Contexto histórico y cultural**

**2001.** Atentado contra el World Trade Center de Nueva York. Estados Unidos lanza una «guerra contra el terror» e invade Afganistán e Irak. La Patriot Act concede al Ejecutivo norteamericano poderes excepcionales.

**2002.** La Administración Bush define el «Eje del Mal» (Irak, Irán, Corea del Norte).

# ÍNDICE DE NOMBRES Y CONCEPTOS

S



T



U



V



W



Y

# RAWLS

*El filósofo de la justicia*

Nadie ha pensado la justicia en el mundo contemporáneo con el entusiasmo y el rigor que lo ha hecho John Rawls. Dedicó toda su vida a intentar resolver la tensión entre la libertad y la igualdad sin renunciar a ninguna de las dos porque ambas son indispensables para la democracia. Su filosofía consistió en dar forma a una intuición fundamental: una sociedad justa se mide por el destino que reserva a los más desfavorecidos. Las ideas de Rawls han inspirado a una generación de filósofos, pero también a economistas, politólogos, sociólogos y juristas de todas las ideologías y escuelas de pensamiento. El legado del filósofo de Harvard ya se encuentra entre los más laureados de la historia del pensamiento político, junto a Platón, Aristóteles, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Mill, o Marx.

Manuel Cruz *(Director de la colección)*


00033
8 425536 001789